THEORIA

EDITED BY ÅKE PETZÄLL

CONTENTS:

Ernst Cassirer: Thorild und Herder.

Sven Edvard Rodhe: Über Kants Ideenlehre.

Discussions:
J. C. Jensen.
Martin Fries.
Konrad Marc-Wogau.
Victor Kraft.

Reviews.

Bibliographical notes.

Volume VII 1941 Part II

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

THEORIA

A Swedish Journal of Philosophy and Psychology

VOLUME VII 1941 PART II

Annual subscription (3 parts) 7 Swed. Kr. Single parts 2,75 Sw. Kr.

Orders may be sent to all booksellers or to the publishers, Messrs. C. W. K. Gleerup, Vårfrugatan 8, Lund, Sweden, or Messrs. Ejnar Munksgaard, Nørregade 6, Copenhagen K., Denmark.

Contents:

ARTICLES:

Page

Ernst Cassirer: Thorild und Herder 75
Sven Edvard Rodhe: Über Kants Ideenlehre 93

DISCUSSIONS:

J. C. Jensen: Ethical Propositions and their foundation — some remarks 125
Martin Fries: Das subjektive Recht und der Realitätsbegriff 135
Konrad Marc-Wogau: Zum Begriff des subjektiven Rechts 141
Victor Kraft: Die Grösse eines Körpers gemäss der Relativitätstheorie 151

REVIEWS:

Ernst Cassirer, Christina och Descartes (Alf Nyman) 154
Bengt Lundberg, Begreppet psykologisk massa (Bertil Pfannenstill) 158
Nicolai Hartmann, Der Aufbau der realen Welt (Anni Carlsson) ... 161
Carl Roos, Nietzsche und das Labyrinth (Herman Wohlstein). 163

BIBLIOGRAPHICAL NOTES 166

Thorild und Herder.

Von

Ernst Cassirer.

Dass Thorild in seinen philosophischen Hauptschriften, in den Schriften der Greifswalder Zeit, an die Seite Herders tritt, und dass er sich hier als Mitstreiter in dem grossen Kampfe fühlt, den Herder gegen die stärkste geistige Macht der Zeit, gegen die Kantische Philosophie führt, ist unverkennbar. Ein Blick auf die Schriften dieser Epoche, insbesondere auf die »Gelehrtenwelt» und die »Archimetria» genügt, um diesen Zusammenhang zu erweisen. Herder, der in seinen letzten Lebensjahren, seit dem Bruch mit Goethe, mehr und mehr unter der tragischen Vereinsamung litt, in der er sich befand, war freudig überrascht, als sich ihm in der Person Thorilds ein neuer und unerwarteter Bundesgenosse darbot. Als Thorild ihm die Archimetria zusandte, nahm er das Werk mit dem grössten Interesse auf. Von ihm rührt die einzige eingehende Rezension dieser Schrift her, die damals in Deutschland erschienen ist. Und noch wärmer und enthusiastischer als in dieser Rezension, sprach sich Herder in dem Brief an Thorild aus, mit dem er ihre Zusendung begleitete. »Enthülle dich, Geist, dass wir uns begegnen» — so ruft er Thorild zu — »dass wir più e meno Eins wollen davon ist keine Frage. Dringen Sie vor!» Aber woher stammt diese ideelle Gemeinschaft zwischen Thorild und Herder, und wann hat sie sich zuerst geknüpft? Auf diese Frage hat die Thorild-Forschung bisher keine befriedigende Antwort gegeben. Dass hier ein Problem vorliegt, scheint man freilich oft gefühlt zu haben. Mit besonderem Nachdruck hat M a r t i n L a m m auf dieses Problem

hingewiesen. »Die Gleichheit der Resultate mit denen Herders» — so sagt er im 2. Bande seines Werkes »Upplysningstidens Romantik» — »ist oft so stark, dass man sich immer wieder genötigt sieht, die chronologischen Kriterien zu prüfen, um festzustellen, dass Thorild sein System wirklich unabhängig von ihm geschaffen hat.» Diese Bemerkung ist völlig zutreffend, wenn man den eigentlichen Berührungspunkt zwischen Thorild und Herder lediglich in ihrem Spinozismus sieht. Denn es steht fest, dass Herder eine eingehende und systematisch zusammenfassende Darstellung seines Spinozismus erst im Jahre 1787, in den Gesprächen über »Gott», gegeben hat. Um diese Zeit hatte Thorild seinen Weg zu Spinoza längst gefunden. Auf Grund der Briefe Thorilds und auf Grund seiner philosophischen Jugendwerke lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass die Wendung zu Spinoza sich bei ihm in der Zeit seines Lundenser Studiums, in den Jahren zwischen 1778 und 1780 vollzogen haben muss. Die ersten eingehenden Auszüge aus Spinozas Theologisch-Politischem Traktat und aus der Ethik, die Thorild sich angefertigt hat und die zuerst von K a r i t z in seiner Schrift »Tankelinjer hos Thorild» veröffentlicht worden sind, gehören dem Jahre 1780 an, sind also von den Gesprächen Herders sicher unabhängig. Aber müssen wir die Verbindung mit Herder lediglich an dieser *einen* Stelle suchen, oder gibt es zwischen beiden Denkern nicht noch ein anderes Band, das sie noch fester verknüpft und das aus den historischen Quellen, über die wir verfügen, mit Sicherheit erweisbar ist?

Diese Frage ist es, die ich hier kurz behandeln möchte. Was mich an Thorilds Philosophie bei der ersten Bekanntschaft, die ich mit ihr machte, besonders angezogen und gefesselt hat, sind nicht literarhistorische oder ästhetische Fragen gewesen. Ich trat als Historiker des *Erkenntnisproblems* an Thorild heran; und von diesem Standpunkt aus gesehen sah ich in ihm sofort eine höchst bedeutsame und merkwürdige Erscheinung. Thorilds Erkenntnislehre gehört freilich zu den schwierigsten und zu den am meisten umstrittenen Elementen seines Gesamtwerkes. Die Auffassungen von ihr gehen seit jeher weit auseinander. Es

scheint kaum eine der bekannten und geläufigen erkenntnistheoretischen Kategorien zu geben, die nicht gelegentlich zur Charakteristik der Thorildschen Lehre gebraucht worden wäre. Man hat ihn als Skeptiker, als Relativisten, als Sensualisten, als Rationalisten oder Intellektualisten bezeichnet. Man hat ihn bald zu Heraklit oder Protagoras, bald zur Stoa, bald zu Locke oder Condillac, bald zu Spinoza oder Leibniz gestellt. Aber alle diese Vergleiche erweisen sich, wie mir scheint, bei näherer Prüfung und bei schärferer Analyse von Thorilds Grundbegriffen als unzulänglich. Thorilds Erkenntnislehre ist im Einzelnen reich an Schwierigkeiten. Aber sie ist keineswegs jene eklektische Mischung ganz verschiedenartiger Gedankenelemente, als die man sie oft dargestellt hat. Sie ist ein in sich geschlossenes Ganze, dessen Charakter sich freilich durch keinen der gebräuchlichen Namen bezeichnen lässt, die wir für die verschiedenen erkenntnistheoretischen Schulen anzuwenden pflegen. Thorilds Lehre hat sich unabhängig von den Schulstreitigkeiten entwickelt, die im 18. Jahrhundert zwischen Empiristen und Rationalisten, zwischen Sensualisten und Intellektualisten ausgefochten wurden. Sie geht ihnen gegenüber eigene Wege. Dennoch steht Thorild auf diesen Wegen keineswegs allein. Hier vielmehr ist er, wie sich meiner Ansicht nach mit Sicherheit feststellen lässt, Herder zuerst begegnet. Und diese Begegnung hat schon sehr früh stattgefunden. Sie fällt in jene frühen Jugendjahre Thorilds, in denen er seine erste grosse geistige Krise erlebt: eine Krise, die für seine ganze künftige Entwicklung bestimmend geworden ist. Im Jahre 1778, zu der Zeit, als Thorild als 19 Jähriger in Lund studierte, liess Herder eine Schrift erscheinen, die im Ganzen seines Werkes eine höchst bedeutsame Stellung einnimmt. Sie führt den Titel: »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« und geht auf die Bearbeitung einer Preisaufgabe zurück, die die Berliner Akademie der Wissenschaften gestellt hatte. Dass Thorild diese Schrift gelesen hat, dafür haben wir freilich keinen direkten Beweis. Aber wenn man die Manuskripte studiert, in denen er seine eigene Erkenntnislehre zuerst entwickelt hat, und wenn man sie neben die

Schrift Herders legt, so springt die Verwandtschaft in der Grundanschauung sofort in die Augen. Ich kann hier diesen Zusammenhang nicht im Einzelnen verfolgen, und ich kann das Beweismaterial, auf das ich mich stütze, nur zum kleinsten Teil vorlegen [1]. Ich muss mich damit begnügen, einige Hauptpunkte herauszuheben; aber ich hoffe, dass dies zureichen wird, um die These, die ich hier vertreten will, so weit zu erweisen, als dies im Rahmen einer kurzen Skizze möglich ist.

Die Frage der Berliner Akademie, die Herder die erste Anregung zur Ausarbeitung seiner Schrift gab, geht auf Sulzer zurück. Sulzer ist kein origineller und tiefer Denker; aber er hat, namentlich im Gebiet der Psychologie und Ästhetik, einen bedeutenden Einfluss ausgeübt. In ihm verkörpern sich die besten Tendenzen der deutschen Aufklärungsphilosophie. In seiner Problemstellung steht er auf dem Boden des Leibniz-Wolffischen Systems. Dieses System beruht auf der scharfen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Denken, zwischen den niederen und obereren Erkenntniskräften. Diese Scheidung muss sich im Aufbau der Gesamterkenntnis und im Aufbau jeder Einzelwissenschaft geltend machen. Überall steht ein apriorisches Element einem aposteriorischen Element, ein rationales einem faktischen Element, ein Notwendiges einem Zufälligen gegenüber. Das letztere, das Faktische und Zufällige, ist auf Empfindung oder Wahrnehmung gegründet; das erstere beruht auf der reinen Aktivität des Denkens. Alle Wissenschaft ist an diese Zweiteilung gebunden, die nach der Grundüberzeugung des Leibniz-Wolffischen Systems mit dem Wesen der Erkenntnis selbst gegeben ist. So macht Wolff nicht nur einen scharfen Schnitt zwischen der empirischen und rationalen Psychologie oder der empirischen und rationalen Physik, sondern er spricht sogar von einer »experimentellen Theologie», die die Weisheit, Güte und Allmacht Gottes an der empirischen Natur-

[1] Vollständig hoffe ich dieses Material demnächst in einer Schrift vorlegen zu können, die unter dem Titel: »Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des 18ten Jahrhunderts» in Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar erscheinen wird.

ordnung und ihrer inneren Zweckmässigkeit erweist. Gegenüber dieser, im 18. Jahrhundert noch fast unumschränkt geltenden Voraussetzung ist es für Herders Schrift charakteristisch, dass sie schon von ihren ersten Sätzen an einen neuen Weg einschlägt. Weit entfernt, die Frage Sulzers in dem Sinne, in dem sie von ihm gestellt worden war, *lösen* zu wollen, bestreitet Herder das Recht dieser Frage. Eine strenge Abscheidung zwischen Sinnlichkeit und Denken, zwischen dem Empfindungsvermögen und dem Erkenntnisvermögen, ist, wie er erklärt, nicht möglich. In der Abstraktion mögen wir beide Momente voneinander sondern, aber es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man rein begrifflichen und logischen Trennungen eine ontologische Bedeutung beimessen, wenn man logische Unterscheidungen in reale Unterschiede umdeuten wollte. »Empfinden» und »Erkennen» bilden nach Herder keineswegs zwei getrennte Provinzen der Seele, die sich streng und bestimmt gegeneinander abgrenzen lassen. Sie sind L e b e n s ä u s s e r u n g e n, und das Leben spottet aller solcher künstlicher Abgrenzungen, die der Gedanke zu ziehen versucht. Es lässt sich nicht in eine Mehrheit heterogener Kräfte auseinanderlegen; es ist und bleibt Eine allumfassende Grundkraft und eine alldurchdringende Urkraft. »Empfinden» und »Erkennen» sind somit nur wie zwei verschiedene Zweige an ein und demselben Baum. Dieser Baum erwächst aus der Wurzel des F ü h l e n s und muss sich, wenn er nicht absterben soll, fort und fort aus dieser Wurzel nähren. Das »reine Denken», das sich vom Empfinden und Fühlen abzusondern sucht, ist daher nichts als totes Denken; es ist eine Erfindung der Studierstube und der rationalistischen Schulphilosophie. »Wie fein ist die Ehe» — so sagt Herder — »die Gott zwischen Empfinden und Denken in unserer Natur gemacht hat. Ein feines Gewebe, nur durch Wortformeln voneinander zu trennen. Alles sogenannte *reine* Denken in die Gottheit hinein ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkennet. All unser Denken ist aus und durch Empfindung entstanden, trägt auch, trotz aller Destillation, davon noch reiche Spuren. Die so-

genannten reinen Begriffe sind meistens reine Ziffern und Zeros von der mathematischen Tafel und haben, platt und plump auf Naturdinge unserer so zusammengesetzten Menschheit angewandt, auch nur Zifferwert.» Man gebe daher jeden Versuch auf, Empfindungsvermögen und Erkenntnisvermögen säuberlich gegeneinander zu scheiden und den Menschen zu einem Geschöpf zu machen, das aus verschiedenen Teilen, aus einem »oberen» und einem »unteren» Seelenvermögen zusammengeflickt wäre: »mit Namen zimmern wir keine Fächer in unserer Seele».

Stellen wir jetzt diesen Äusserungen Herders die Erkenntnislehre gegenüber, die Thorild in seinen ersten philosophischen Schriften aufgestellt und die er seither unverändert festgehalten hat. Diese Schriften gehören den Jahren 1779—80 an; sie befinden sich also in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu Herders Abhandlung. Die Übereinstimmung in der Grundanschauung tritt uns hier überall schlagend entgegen. Auch Thorild bekämpft unablässig jene »mechanische Psychologie», die den Menschen, statt ihn als ein ursprüngliches und einheitliches Ganze zu sehen, in Teile zerschneidet — die die Seele in verschiedene Schubfächer sondert und zufrieden ist, wenn sie ihre Äusserungen in einem dieser Fächer unterbringen kann. »Schneidet doch den Menschen nicht in Stücke» — so ruft Thorild in der Vorrede zu »Passionerna» seinen Gegnern zu: *»Åtskilja ej Människan: den stora Känslan följer ej er mekaniska ordning»*. Hier begegnen wir dem Ausdruck »känsla» zur Bezeichnung für das einheitliche Sein und Wirken des Menschen, wie Herder hierfür die Bezeichnung »Gefühl» und »Fühlen» gewählt hatte. Aber diese Bezeichnung ist freilich bei beiden nicht unzweideutig; sondern bedarf, wenn sie in ihrem eigentlichen Sinne verstanden werden soll, der näheren Bestimmung. Wir müssen auch hier von allen Vorstellungen der traditionellen Psychologie und von ihrer Schulsprache absehen und uns statt dessen in den Mittelpunkt von Herders und Thorilds Denkweise zu versetzen suchen. Seit Tetens hat das »Gefühl» in der empirischen Psychologie des 18. Jahrhunderts einen festen und bestimmten Platz. Es gilt als ein selb-

ständiges »Seelenvermögen», das neben Denken und Wollen steht. Aber gerade gegen eine derartige Sonderstellung setzen sich sowohl Herder wie Thorild zur Wehr. Für beide ist das Gefühl (*känsla*) kein Vermögen neben anderen, sondern es ist der Urgrund alles Bewusstseins. Es ist kein Teil, keine bestimmte Provinz unseres Ich, sondern es ist das Ich selbst — — in seiner ungebrochenen Einheit und in seiner strömenden Lebensfülle. In diesem Sinne ist Thorild weder Sensualist noch Rationalist; er bleibt vielmehr, auch in seiner Erkenntnislehre, entschiedener Vitalist. Erkennen ist ihm nicht blosse Denk-Äusserung, sondern es ist Lebensäusserung. Von einem reinen, von einem »transzendentalen» Subjekt des Erkennens, im Sinne Kants, weiss Thorild nichts — so wenig Herder hiervon etwas weiss. Für ihn gibt es nur die menschliche Persönlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Konkretion und Totalität. Man könnte von Thorild sagen, dass er, auch in seiner Psychologie und Erkenntnislehre, entschiedener »Pantheist» ist. Er findet die wahre, ursprüngliche Wirklichkeit immer nur im Ganzen, nicht in den Teilen. Die Zerstückelung der Natur und die Zerstückelung des Menschen in Teile gilt ihm als das *πρῶτον ψεῦδος*, als die eigentliche Todsünde der Abstraktion. Aus dieser seiner Grundeinstellung heraus erklärt es sich, dass er später zum schärfsten Gegner Kants werden musste. Denn Kant ist und bleibt der grosse Analytiker und Kritiker der Erkenntnis. Er selbst hat sein Verfahren mit der »Scheidekunst der Chemiker» verglichen. Thorild aber hat von sich gesagt, dass ihm alle »*Opposita*» verhasst gewesen seien. In einem sehr bedeutsamen und aufschlussreichen Selbstbekenntnis, in einer Skizze seines Charakters, die er als Jüngling entworfen hat, bezeichnet er diesen Zug gradezu als Grundzug seines Wesens. »Hela naturen, dess minsta och största, lefde för min själ. Deraf hela karakteren av min filosofi: universalitet och enhet . . . Jag hatade alla slags opposita, undantag såsom litenhet, gränser, fånighet, misstag.»

Aber betrachten wir nun, wie sich auf dieser Grundlage der Aufbau der Erkenntnis für Herder und für Thorild im Einzelnen vollzieht. Herder erkennt nur zwei Erkenntnisquellen an, die er

mit den Namen »Erfahrung» und »Analogie» bezeichnet. Der Mensch begreift nur, was ihm durch einen unmittelbaren Sinneseindruck zugänglich ist oder was sich ihm in seinem inneren Dasein, in seinem unmittelbaren Lebensgefühl offenbart. Dieses Lebensgefühl ist der Schlüssel, der ihm allein die Natur und der ihm fremdes psychisches Sein aufschliessen kann. Aus diesen ursprünglichen Grenzen kann der Mensch nicht heraustreten. Diese Art des »Anthropomorphismus» ist daher keine Schranke unserer Erkenntnis, sondern eine Notwendigkeit. Den metaphysischen Anspruch auf »Absolutheit» der Erkenntnis müssen wir ein für allemal aufgeben. Alles, was wir wissen können, gilt nur in Bezug auf uns, in Bezug auf die Schranken und Bedingungen unserer sinnlichen Natur. Schämen wir uns dieser Bedingtheit nicht, und machen wir nicht den vergeblichen Versuch, über unseren eigenen Schatten zu springen. Überlassen wir uns dem, was unsere Empfindung und unser unmittelbares Lebensgefühl uns lehrt, und versuchen wir nur, beide derart zu erweitern, dass sie imstande sind, das Ganze der Welt und das Ganze des menschlichen Daseins zu umspannen. Für Herder steht es fest, dass jede Philosophie, die den Versuch macht, sich von dieser ursprünglichen Bedingtheit loszureissen, notwendig in die Irre gehen muss. Denn sie hat schon mit den ersten Schritten den Boden unter den Füssen verloren; sie bewegt sich im leeren Raume der Abstraktion. »Betrügt mich der Schall, das Licht, der Duft, die Würze, ist mein *Sinn* falsch — so sagt Herder in der Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele» —, so bin ich mit alle meiner Kenntnis und Spekulation verloren. Auch kann der Gegenstand für tausend andere Sinnen in tausend anderen Medien ganz etwas Anderes, vollends in sich selbst ein Abgrund sein, von dem ich nichts wittere und ahnde — für mich ist er nur das, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dies der Zeigefinger der Gottheit für unsere Seele dargibt. I n n i g wissen wir ausser uns nichts: ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammengeflochtener Knäuel dunkler Reize.» Und wo die unmittelbare Sinnesempfindung uns im Stich lässt, da tritt die Analogie in ihre Rechte. Wir deuten das

Wesen der Welt nach unserem eigenen Wesen. Dies ist nicht Täuschung; es ist vielmehr die einzige uns mögliche und uns zugängliche Wahrheit. »Aber wie» — so fragt Herder — »ist in dieser »Analogie zum Menschen» auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiss — und von einer höheren habe ich, solange ich Mensch bin, keine Kunde. Mich kümmert die überirdische Abstraktion sehr wenig, die sich aus allem, was Kreis unseres Denkens und Empfindens heisst, ich weiss nicht, auf welchen Thron der Gottheit setzt, dort Wortwelten schafft und über alles Mögliche und Wirkliche richtet. Was wir wissen, wissen wir aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Syllogismen können mich nichts lehren. Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde: der grosse Geist, der mich anweht, und mir im Kleinen und Grossen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt einen Gang, einerlei Gesetze zeigt, der ist mein Siegel der Wahrheit . . . Ich schäme mich nicht, an den Brüsten dieser grossen Mutter Natur nur als ein Kind zu saugen, laufe nach Bildern, nach Ähnlichkeiten, weil ich kein anderes Spiel meiner denkenden Kräfte . . . kenne, und glaube übrigens, dass Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock der Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert haben, als selbst die Aristoteles und Leibnize aller Völker und Zeiten.»

Auch hierin finden wir Thorild in seinen Jugendwerken durchaus an der Seite Herders, und die Übereinstimmung geht oft bis zum wörtlichen Anklang. Mit besonderer Deutlichkeit tritt diese Übereinstimmung in dem Aufsatz »En panteists anmärkningar till Reimarus» hervor, den wir mit Sicherheit datieren können; auch er gehört den Jahren 1779—80 an. Das Wesen der unendlichen Natur — so wird hier erklärt — besteht in nichts anderem, als in einer überall verbreiteten Wirksamkeits- und Gefühlskraft — jener Kraft, die wir mit dem Namen: »*Leben*» bezeichnen. Die Annahme einer solchen Kraft ist keine selbstgemachte Erdichtung: die stärkste und klarste Analogie spricht für sie. Und wo gäbe es, neben der Erfahrung, einen anderen

Wahrheitsgrund? Das natürliche, das physische Auge gelangt bald an seine Grenze; und wo es uns verlässt, müssen wir mit den »Augen der Analogie» sehen. Der Mensch kann eine fremde Wirklichkeit nur dadurch verstehen, dass er sein eigenes Wesen in sie hineinlegt und dass er sie nach Massgabe seines eigenen Selbstgefühls deutet. Es gibt für den Menschen keine andere Wahrheit und keine andere Erkenntnis, als die, die er in sich selbst vorfindet und die er durch Analogie auf das Universum überträgt. Einer höheren, angeblich »transzendenten» Wahrheit nachzujagen, ist ein eitles Bemühen. Auch in seinem Lehrgedicht hat Thorild, wie bekannt, die Analogie in überschwenglichen Worten gepriesen:

»Analogi, sublima strålande Sanningens Iris,
Som hon utskickar midt i Naturens okända rika,
Analogi du ser det, ropar de högt för den vise
Känslan i människo-stoft är all, är namngiven Tanke
Herskande heter Passion.»

Gehen wir von dieser Übereinstimmung in den Grundprinzipien und in den Hauptergebnissen von Herders und Thorilds Erkenntnislehre aus, so gewinnen wir damit gewissermassen ein neues historisches Bezugssystem, das die Orientierung ausserordentlich erleichtert, und das geeignet ist, viele schwierige und heftig umstrittene Einzelfragen ihrer Lösung entgegenzuführen. Nimmt man Thorilds Lehre als isolierte Erscheinung, so ist es oft sehr schwer, in diesem Labyrinth einen festen Ariadnefaden zu finden. Thorild hat keine der Eigenschaften, die den strengen systematischen Denker kennzeichnen, obwohl es seinem Denken keineswegs an Eigenart und an Kraft fehlt. Alle strenge Durcharbeitung der Gedanken, alle scharfe Begriffsbestimmung, alle Bindung an eine feste Terminologie lehnt er unwillig und ungeduldig ab; man hat bisweilen den Eindruck, als ob er etwas derartiges als unter seiner Würde betrachtete. Thorild ist kein kühler und ruhiger Kopf, der die Probleme in allen ihren Konsequenzen durchdenkt und der seine Begriffe dialektisch zer-

gliedert. Alles, was er ergreift, gewinnt sofort den Stempel seiner Persönlichkeit, seines spezifischen Lebensgefühls. Er will ein »*Genie*» und das heisst für ihn: ein Mann der Synthese sein. Die Analyse überlässt er denen, die er mit Geringschätzung die »kalten Handwerksgeister» nennt. »Die kleinen Geister» — so erklärt er — »trennen und zerstreuen, die grossen vereinen.» So wirft er seine Gedanken nicht nur rasch hin, sondern er wirft sie bisweilen seinen Lesern und seinen Gegnern geradezu an den Kopf, und immer haben diese Gedanken nicht nur eine objektiv begriffliche, sondern auch eine ausgesprochen persönliche und polemische Färbung. Dadurch entstehen ständig Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten. Aber all dies lässt sich klären, sobald man sich einmal der allgemeinen Richtung von Thorilds Denken versichert hat. Denn an einer solchen durchgehenden Richtung fehlt es keineswegs. So undiszipliniert Thorilds Denken und seine Ausdrucksweise auch oft erscheinen mag, so ist dieses Denken doch keineswegs bloss willkürlich oder widerspruchsvoll. Tegnér hat von Thorild gesagt, dass er sich, gleich dem Löwen, mit einem einzigen Sprung auf seine Beute stürze, dass er aber diese Beute nicht festzuhalten wisse. Das ist durchaus richtig in dem Sinne, dass die geduldige Durcharbeitung eines Gedankens nicht seine Sache ist. Er kann alles, was er erfassen will, nur im Sprunge erfassen. Aber in all diesen Sprüngen, in all diesen stets erneuten Einzelansätzen begegnen wir doch immer wieder ihm selbst — als einer starken Persönlichkeit, die entschlossen ihren Weg geht und der es nicht an innerer Folgerichtigkeit fehlt. Dies hat Thorild auch in der Entwicklung seiner Erkenntnislehre erwiesen. Sie ist von inneren Schwierigkeiten nicht frei, aber sie hat von Anfang bis zu Ende, von den Jugendwerken bis zu den Schriften der Greifswalder Jahre, eine bestimmte Tendenz festgehalten, von der sie nicht abgewichen ist. Hat man diese allgemeine Tendenz einmal erkannt, so wird die Beurteilung des Einzelnen dadurch wesentlich erleichtert. Und hier kann uns der Vergleich mit Herder immer wieder zu Hilfe kommen. Bei Herder steht, um uns eines bekannten Gleichnisses zu bedienen, das Platon

im Staat geprägt hat, Vieles in grosser Schrift zu lesen, was bei Thorild nur in kleiner Schrift erscheint und daher schwer zu entziffern und fast unleserlich ist. Auch Herder ist kein systematischer Denker, und wenn man ihn Kant gegenüber stellt, so neigt sich die Wage alsbald zu seinen Ungunsten. Kant hatte keine Mühe, ihm die Risse und Sprünge in seinem philosophischen Lehrgebäude nachzuweisen. Aber die Stellung, die Herder in der allgemeinen Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts einnimmt, wird dadurch nicht zweideutig oder fragwürdig. In Bezug auf die grossen Grundzüge seiner Mission und seiner geistigen Leistung können wir nicht irren. So kann er für uns auch zu einer Lichtquelle für das Verständnis von Thorilds Lehre werden, die der seinen so nahe steht. Kein Problem ist in der Thorild-Literatur so lebhaft umstritten worden, wie der allgemeine Charakter seiner Erkenntnislehre. War er Empirist oder Rationalist, Sensualist oder Intellektualist? Wenn wir die gleiche Frage an Herder richten, — welche Antwort erhalten wir? Dass die Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele» einer der wuchtigsten Angriffe war, die gegen den Intellektualismus der Aufklärungsphilosophie geführt worden ist, kann nicht bestritten werden. Denn hier wird eben das geleugnet, was als das eigentliche P r i n z i p dieses Intellektualismus angesehen werden muss — hier wird, mit grosser Energie und Kühnheit, die Trennung der Erkenntnis in zwei Sphaeren, in obere und untere, höhere und niedere Seelenkräfte beseitigt. Aber ist Herder mit diesem Angriff auf den Intellektualismus zum S e n s u a l i s t e n geworden — will er damit Hume oder Condillac das Wort reden? Keineswegs — denn er beschuldigt die Systeme des Sensualismus desselben grundlegenden Fehlers, den er dem Intellektualismus vorgehalten hatte. Auch sie sind keine Beschreibungen der Wirklichkeit, sondern bewegen sich im Kreise blosser Abstraktionen. Sie geben uns Steine statt Brot; sie geben uns blosse »Wortwesen» statt realer Erkenntnisse. Körper und Seele, Empfinden und Erkennen, Sinne und Intellekt gehören zusammen und können nur in ihrer wechselseitigen Durchdringung verstanden werden. Wer sie auseinanderreisst — und das tut so-

wohl der Sensualismus wie der Intellektualismus — der hat sich damit um das wirkliche Verständnis ihrer eigentümlichen Funktion gebracht. Der Widerspruch gegen Condillac ist daher bei Herder nicht weniger entschieden als gegen das Wolffische Schulsystem. Schon in der Preisschrift über den Ursprung der Sprache begegnen wir diesem Widerspruch. Condillacs Erklärung des Ursprungs der Sprache wird von Herder als hohl bezeichnet. Sie ist es deshalb, weil sie einer falschen und oberflächlichen Psychologie entstammt. Dass alle Erkenntnis sich aus den Sinnen nährt und dass sie hier ihre eigentliche Wurzel hat, hat auch Herder fort und fort betont. Aber was er den Systemen des philosophischen Sensualismus vorwirft, ist, dass sie das Leben der sinnlichen Erkenntnis selbst, statt es in seiner wirklichen Bedeutung zu erkennen und zu beschreiben, vielmehr ertötet haben. Sie treiben jene »Encheiresis Naturae», über die Mephisto in der Schülerszene im Faust spottet. Sie haben die Teile in ihrer Hand — »fehlt leider nur das geistige Band». Man verkennt und missversteht den Sinn, wenn man nur seine »*disjecta membra*», nur die einzelnen Perzeptionen des Gesichts, des Gehörs, des Tastsinns betrachtet, statt ihn in seiner unmittelbaren Ganzheit, als eine einzige ungeteilte Lebensäusserung zu nehmen. »Allen Sinnen liegt Gefühl zu Grunde, und dies gibt den verschiedensten Sensationen schon ein so inniges, starkes, unaussprechliches Band, dass aus dieser Verbindung die sonderbarsten Erscheinungen entstehen. Alle Zergliederungen der Sensationen bei Buffons, Condillacs oder Bonnets empfindendem Menschen sind Abstraktionen — —: der Philosoph muss einen Faden der Empfindung liegen lassen, indem er den anderen verfolgt — in der Natur aber sind alle die Fäden *Ein* Gewebe.»

Ganz ähnlichen Äusserungen begegnen wir fort und fort bei Thorild, und der so schwer deutbare Ausdruck »*sinne*», der für seine gesamte Psychologie und Erkenntnislehre entscheidend ist, wird sofort klar, wenn wir von Herders Grundanschauung ausgehen. In den späteren Schriften, insbesondere in der »Gelehrtenwelt», macht Thorild einen scharfen Unterschied zwischen »Attention» und »Abstraktion». Die »Attention» ist ein Akt des reinen geistigen

Bemerkens und Aufmerkens. Sie will die seelischen Phaenomene, denen sie sich zuwendet, in ihrer Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit erfassen; sie will sie in ihrer Eigenart zugänglich machen, statt sie willkürlich zu verändern und zu zerstückeln. Die »Attention» — so sagt Thorild in einem Brief an Reinhold — »unterscheidet alles bis aufs Feinste, abscheidet aber nichts (was aus der Musik und aller Kunst erhellt). Unterscheiden belebt den Verstand des Ganzen, abscheiden tötet ihn. Nur das immer neue Wahrnehmen (genauere Merken) kann alle Richtigkeit finden, so wie in jeder Kunst, und hier also kommt alles auf höheren Sinn an (in Kraft und Klarheit, d. h. in Genie und Jugement)». Das ist eine Äusserung der späteren Epoche, aber Ähnlichem begegnen wir auch ständig in den Jugendwerken; ja man kann den Gedanken, der sich hier ausspricht, geradezu als den roten Faden betrachten, der sich durch Thorilds ganzes Werk hindurchzieht. Hier gibt es bei ihm, soweit ich sehe, kein Schwanken und keinen Widerspruch. Nachdem er sie einmal erfasst hat, hat er diese Grundüberzeugung ständig festgehalten und sie immer klarer und bestimmter zu formulieren gesucht.

Dürfen wir aber annehmen, dass es Herders Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele» war, die Thorild zuerst auf diesen Weg verwiesen hat — so klärt sich damit noch ein anderer schwieriger Punkt. Denn nun können wir auch Thorilds Spinozismus unmittelbar an denjenigen Herders anknüpfen und ihn mit der Spinoza-Renaissance in Deutschland in Verbindung setzen. Einen Zusammenhang zwischen Thorild und der allgemeinen geistigen Bewegung, die in Deutschland zur Wiederentdeckung und zum tieferen Verständnis von Spinozas Lehre führte, hat schon Albert Nilsson vermutet. Aber dieser Zusammenhang war schwer nachzuweisen, solange man auf kein literarisches Dokument hinweisen konnte, das hier die Brücke hätte schlagen können. An einem solchen Dokument schien es zu fehlen: denn Herders Hauptschriften über den Spinozismus, insbesondere die Gespräche über »Gott», gehören, wie bereits erwähnt wurde, einer viel späteren Epoche an, konnten also als eine Anregung für Thorilds Spinozismus, der sich in seiner Lun-

denser Studienzeit, in den Jahren zwischen 1779 und 1781 entschied, nicht in Frage kommen. Dürfen wir aber annehmen, dass Thorild eben in dieser Zeit Herders Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele» gelesen und dass er von ihr einen starken und nachhaltigen Eindruck empfangen hat — so besitzen wir damit das »*missing link*», das bisher fehlende Glied. Denn eben in dieser Schrift findet sich Herders erstes offenes Bekenntnis zum Spinozismus — und hier spricht er von Spinoza mit einer Wärme und Begeisterung, wie nie zuvor von ihm gesprochen worden war. Zum ersten Mal erklingt jetzt jener neue Ton, den wir fortan immer wieder hören werden: bis zu Schleiermachers »Reden über die Religion» hin. Spinoza erscheint nicht nur als ein tiefer Denker und als ein Weiser, sondern er erscheint fast als ein Heiliger. Am Schluss des ersten Teils der Abhandlung »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele» kommt Herder auf Spinozas Leugnung der Willensfreiheit zu sprechen. Er erklärt sich auch hier mit Spinoza einverstanden; er nimmt das System des strengen Determinismus an. »Von Freiheit schwätzen» — so sagt er — »ist sehr leicht, wenn man jedem Reiz, jedem Scheingut als einer *uns* suffizienten Ursache dienet. Es ist meistens ein erbärmlicher Trug mit diesen suffizienten Gründen. Man ist ein Knecht des Mechanismus und wähnet sich frei; ein Sklave in Ketten, und träumt sich diese als Blumenkränze . . . Da ist wahrlich der erste Keim zur Freiheit, fühlen, dass man n i c h t frei sei, und an welchen Banden man hafte. Die stärksten, freisten Menschen fühlen das am tiefsten und streben weiter. L u t h e r mit seinem Buch »De servo arbitrio» ward und wird von den Wenigsten verstanden . . . Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Je tiefer, reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto reiner, göttlicher und allgemeiner ist auch unser Wirken, mithin desto freier unsere Freiheit . . . Wir stehen auf höherem Grunde . . . wandeln im grossen Sensorium der Schöpfung Gottes, der Flamme alles Denkens und Empfindens, der L i e b e. Sie ist die höchste Vernunft, wie das reinste göttlichste Wollen; wollen wir dieses nicht dem h. Johannes, so mögen wirs dem ohne Zweifel noch

göttlicheren Spinoza glauben, dessen Philosophie und Moral sich ganz um diese Achse beweget.»

So heisst jetzt der Denker, der bisher als Gottesleugner, als gefürchteter und verworfener Atheist geschmäht wurde, der »göttliche Spinoza» — und das im Munde eines Herder, eines Theologen! Wenn Thorild diese merkwürdigen Sätze las — welchen Eindruck mussten sie auf ihn machen? Ich will durchaus nicht behaupten, dass sie es gewesen sein müssten, die ihn zuerst auf Spinozas Lehre hingewiesen haben. Er kann seine Kenntnis des Spinozismus auch aus anderen Quellen geschöpft haben. Torgny T. Segerstedt hat in seinem Buch: »Moral-Sense Skolan och dess inflytande på Svensk filosofi» gezeigt, dass, zu der Zeit, als Thorild in Lund studierte, das Problem des Pantheismus bereits eine bedeutende Rolle in Schweden spielte und in akademischen Vorlesungen eifrig diskutiert wurde. Und es ist überhaupt fraglich, ob sich ein bestimmter konkreter *Anlass* finden lässt, der Thorild zum Pantheismus geführt hat. Denn der Pantheismus lag Thorild sozusagen im Blute; er entspricht so sehr seinem eigenen Naturgefühl und seinem Lebensgefühl, dass es für ihn kaum eines Anstosses von aussen bedurfte. Aber auch wenn Thorild die Wendung zu Spinoza aus eigenem Antrieb vollzogen und seinen Weg zu ihm selbständig gefunden hat, so blieb noch immer ein schweres Problem für ihn zu lösen. In den Jahren 1778—1780 steht er in der schwersten geistigen und sittlichen Krise seines Lebens. Zu Beginn des Jahres 1778 schreibt er am Karfreitag seinem Jugendfreund Hylander einen Brief, in dem er noch ganz als frommer Christ spricht. Aber kurz darauf hat sich der Umschwung vollzogen; er lebt in den Schriften Spinozas und wünscht, wie er in einem Brief an Heurlin am 12. Okt. 1780 schreibt, sich mit ihnen in ein einsames Tal zurückziehen zu können, um sich ganz ihrem Studium hinzugeben. Ohne schwere innere Kämpfe war ein solcher Wandel nicht möglich. Auf alle dogmatischen Glaubenssätze der überlieferten Religion konnte Thorild verzichten. Der »Weise» — so erklärt er — ist an sie nicht gebunden. Als sein Freund Hylander einen Versuch macht, ihn wieder zum Christentum zu bekehren und dafür an sein Gefühl

appelliert, lehnt er dies entschieden ab. Auf diese Weise — so erklärt er — kann ein Philosoph nicht bekehrt werden. »Sich von seinem Herzen dahin leiten lassen, eine Wahrheit anzunehmen oder abzulehnen: das heisst sich verführen lassen. Willst du, dass ich das Licht des Tages verleugnen, dass ich mich selbst, mein Gefühl, mein Sein verleugnen soll aus Liebe zu dir?». Aber wenn subjektive Gefühlsgründe kein Recht haben, in dieser Frage mitzusprechen — so wiegen die moralischen Gründe umso schwerer. Ihnen konnte und wollte Thorild niemals entsagen. In der Moral gab es für ihn keinen Indifferentismus. Er hat sich sein Leben lang als Vorkämpfer bestimmter sittlicher und politischer Ideale gefühlt. Aber wie waren sie zu begründen, wenn man die traditionelle religiöse Grundlage aufgab — wenn man dem Vorsehungsglauben und dem Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit entsagte? Hier lag für Thorild, wie für das gesamte 18. Jahrhundert, eines der schwierigsten Probleme, um das er sicher, in der Zeit seiner Abwendung vom Christentum, mit allen seinen Kräften gerungen hat. Und hier fand er plötzlich an Herder einen unerwarteten Bundesgenossen — und schon dieser *eine* Zug musste ihn diesem für immer verpflichten. Wir brauchen daher nicht anzunehmen, dass Herder es war, der Thorild zuerst auf Spinoza hingewiesen hat. Wohl aber war er es, der für ihn ein mächtiges Hindernis aus dem Wege räumte, das dem Bekenntnis zum Spinozismus entgegenstand. Jetzt hatte er einen wichtigen Zeugen und Eideshelfer dafür gewonnen, dass sich unter den Voraussetzungen Spinozas, auf dem Boden des strengen Naturalismus und Determinismus, nicht nur eine Ethik aufbauen lasse, sondern dass diese, was ihre Reinheit und ihren Wert betraf, den Vergleich mit keiner anderen zu scheuen brauchte. Wenn ein Denker wie Herder, der der geistige Führer und Vorkämpfer der jungen Generation war, erklären konnte, dass Spinozas Sittenlehre vollkommener und »göttlicher» sei, als alle früheren Sittenlehren, so war Thorilds Streben mit einem Schlage bestätigt, gerechtfertigt, erfüllt. Wir können im Einzelnen den Weg nicht verfolgen, auf dem die grosse geistige Bewegung, die sich an den Namen Spinoza knüpft, von Deutschland nach Schweden gelangt

ist. Aber nach allem, was wir wissen, ist die Annahme berechtigt, das Herders Schrift »Vom Erkennen» hierbei eine wichtige und entscheidende Rolle gespielt hat, dass sie den ersten zündenden Funken gebildet hat, durch den die Spinoza-Renaissance von Deutschland nach Schweden übersprang. Dass sie hier auf einen Geist, wie den jungen Thorild traf, das entschied ihr Schicksal; das bedeutete, dass sie nun auch für die schwedische Geistesgeschichte zu einer bestimmenden Macht wurde, die tief in ihre Entwicklung eingriff und die dieser Entwicklung neue Ziele und neue Bahnen wies.

Über Kants Ideenlehre.

Von

Sven Edvard Rodhe.

Kants Lehre von den Ideen der reinen Vernunft nimmt einen hervorragenden Platz in seiner kritischen Philosophie ein. Die Ideenlehre bezeichnet einen Höhepunkt des Gedankengangs, der den Kritizismus beherrscht. Kants Analyse der Erfahrung, in der er die Bedeutung von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff für die faktische und mögliche Erkenntnis und für ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit festzustellen sucht, diese Analyse führt hinüber zur Lehre von den Vernunftideen. Dahin führt der erkenntnistheoretische Gedankengang, dort erhält die erkenntnistheoretische Frage ihre endgültige Antwort, soweit man überhaupt davon sprechen kann, dass diese Frage eine endgültige Antwort bei Kant erhält. Aber nicht nur Kants Erkenntnistheorie erreicht in der Ideenlehre ihren Höhepunkt. Folgt man dem erkenntnistheoretischen Gedankengang bis zur Ideenlehre, so hat man eine Höhe erreicht, die sich weit über das erkenntnistheoretische Gebiet erstreckt und die von keinem der übrigen Gedankengänge oder Gesichtspunkte des Kritizismus überragt wird. Kants moralphilosophische, religionsphilosophische und naturphilosophische Gedankengänge, sie alle sind der Ideenlehre untergeordnet. Ebenso wie der erkenntnistheoretische Gedankengang münden auch sie in die Ideenlehre aus. Das letzte Wort, das Kant auf allen diesen Gebieten zu sagen weiss, ist ein Hinweis auf die Ideen. Die Ideenlehre erscheint als ein letzter Ausdruck für die Grundeinstellung des Kantischen Kritizismus.

Die Bedeutung der Ideenlehre wird durch die Art betont, in der die Stellung des Kritizismus im Zusammenhang der philosophischen Problemgeschichte darin zum Vorschein kommt. Klar tritt der für den Kritizismus wesentliche Zusammenhang mit der Platonischen Tradition darin hervor. Vom Standpunkt der Ideenlehre wird dadurch die philosophiehistorische Perspektive über den Kritizismus erweitert, während gleichzeitig seine metaphysische Bedeutung durch die Ideenlehre vertieft wird. Und dabei lässt diese Anknüpfung an den Platonismus, welche die Ideenlehre des Kritizismus in sich schliesst, grade durch den Gegensatz zu ihm das Charakteristische und Grundlegende in der eigenen Anschauung der kritischen Philosophie besonders deutlich hervortreten.

Als Kant in der Kritik der reinen Vernunft beim letzten Stadium seiner erkenntnistheoretischen Analyse anlangt, weist er auf Platon hin und knüpft direkt an die Platonische Tradition an. »Plato bemerkte sehr wohl», sagt Kant, »dass unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können und dass unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs blosse Hirngespinste seien». Er fügt dem die Bemerkung hinzu, dass er dennoch Platon nicht folgen könne »in der mystischen Deduktion dieser Ideen oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasierte; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist» [1]. In der Anknüpfung an den Platonismus, die in diesem Satze und dem angefügten Vorbehalt zum Ausdruck kommt, zeichnen sich schon die Umrisse der Kantischen Ideenlehre und damit des ganzen Kritizismus ab.

Kants erkenntnistheoretische Analyse, in der er die Möglich-

[1] K. d. r. V., 1. Aufl. (= A), S. 314, 2. Aufl. (= B), S. 370.

keit der Erkenntnis festzustellen sucht, kreist um den Begriff der Erfahrung. Aber die Analyse bleibt nicht bei der Erfahrung stehen; sie geht weiter. Kant kennt mehr als die Welt der Erfahrung. Das Gebiet der Erfahrung, das sich nach Kant nur so weit erstreckt, als die möglichen Sinneseindrücke reichen, ist nicht das einzige, das es gibt. Es ist nicht das Ganze. Es füllt nicht die Wirklichkeit aus. Es gibt etwas darüber hinaus, etwas, das sich uns allerdings nicht so handgreiflich aufdrängt wie dasjenige, das uns durch unsere Sinne gegeben ist; etwas, das nicht damit gleichgestellt werden kann, sondern uns gleichsam ferner liegt, das aber dennoch unabweislich ist. Die empirische Erkenntnis ist Erkenntnis, aber die durch die Sinne vermittelte empirische Erkenntnis reicht nicht aus. Was wir durch sie kennen lernen, ist nur ein begrenztes Gebiet. Das Gebiet, das der empirischen Erkenntnis offensteht, stellt sich für Kant wie eine Insel dar, die uns gewiss festen Boden unter den Füssen gibt und die wir vermessen und klar überschauen können, die aber eine Insel ist und bleibt, von der aus der Blick sich erhebt und über weite Meeresfernen hinausgleitet.

Worüber man ausserhalb der Grenzen des möglichen Erfahrungswissens sprechen kann, das sind die Ideen. Sie bezeichnen das im Verhältnis zur Erfahrungswelt Transzendente, das Übersinnliche, das über alle Erfahrung hinausgeht. Damit scheint sich die Platonische Perspektive zu öffnen. Jenseits unserer Erfahrungswelt, jenseits der Erscheinungen, des Zusammenhangs und der Ereignisse der Sinnenwelt, die wir unter den räumlichen und zeitlichen Bedingungen unserer Endlichkeit erfassen, scheint sich eine höhere Welt zu öffnen: das unsinnliche, übersinnliche Reich der Ideen. Eine höhere Welt: denn die Sinnenwelt setzt diese voraus, wie das Endliche und Begrenzte das Unendliche und Unbegrenzte, das Unvollkommene das Vollkommene, das Relative das Absolute voraussetzt. Jedoch, die Anschauung des Platonismus kommt bei Kant niemals zu voller Entwicklung. Kant gerät nicht in die ontologisch-metaphysischen Gedankengänge der Platonischen Tradition. Sein Denken ist

nicht darauf gerichtet, die Geheimnisse irgendeiner übersinnlichen Welt zu erforschen. Indem Kant an die ontologische Metaphysik der Platonischen Tradition anknüpft, spricht er zugleich seine Vorbehalte aus. Und diese Vorbehalte greifen tief. Bei ihnen geht es um Wesentliches, so dass die Grundeinstellung selber verändert wird.

Kants Vorbehalte gegenüber dem Platonismus und seine Umgestaltung der Ideenlehre des Platonismus gründen sich in der subjektivistischen Orientierung, die für den Kritizismus grundlegend ist. Kant weist selber darauf hin, wenn er, um das Neue und Revolutionierende seines Standpunktes zu bezeichnen, seinen philosophischen Einsatz mit der Bedeutung des Kopernikus für die Astronomie vergleicht. Wie Kopernikus die Bewegungen der Himmelskörper durch die Berücksichtigung der Stellung und der Verhältnisse des Betrachters erklärte, so sucht Kant die allgemeinsten Prädikate und Verhältnisse der Wirklichkeit dadurch zu erklären, dass er von dem erkennenden Subjekt ausgeht [1]. Nicht dadurch, dass er — in Übereinstimmung mit der platonisch-aristotelischen Tradition — auf spekulativem Wege zu irgendeinem objektiven an sich Seienden zu kommen versucht, will Kant die Prinzipien der Wirklichkeit und der Erkenntnis finden. Kant richtet im Gegenteil seinen Blick nach innen, auf das Subjektive, das Wissen, die Erkenntnis selbst, um durch deren Analyse den sicheren Halt zu gewinnen, nach dem die frühere Spekulation in ihrer ontologischen Metaphysik vergeblich gestrebt hat. Der stolze Name der Ontologie, sagt Kant, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen. Dadurch — nämlich, dass man von dem subjektiven Erkenntnisvermögen ausgeht und die gesamte philosophische Betrachtung an ihm orientiert — glaubt Kant, er könne die himmelstürmenden aber ständig eitlen Spekulationen

[1] Wegen dieser Deutung von Kants 'Kopernikanischer Revolution' vgl. N. Kemp Smith, A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason', 2. Aufl., 1930, S. 22 ff.; vgl. auch H. J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience, 1936, Bd. 1, S. 75 f.

über den äussersten Grund des Seins und dessen Vollendung auf ihre rechte Bedeutung reduzieren. Kant meint, er könne ein richtigeres Verständnis für die Wirklichkeit und die Erkenntnis dadurch gewinnen, dass er das erkennende Subjekt in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Durch eine Untersuchung unserer Erkenntnis glaubt er, in dieser die Prinzipien zu finden, die als Grund und Ausgangspunkt für eine klare und richtige Wirklichkeitsauffassung, für eine sichere und unbezweifelbare Metaphysik dienen könne.

Diese subjektivistische Einstellung gibt der Kantischen Ideenlehre das Gepräge. Kant holt sozusagen die Ideen von den überirdischen Sphären der Ahnung herunter und knüpft sie fest an den menschlichen Gedanken. Nicht in einer übersinnlichen Welt, in einem *κόσμος νοητός*, und nicht in einem göttlichen Verstand haben die Ideen ihren Platz: sie haben ihren Platz in der menschlichen Vernunft [1]. Die Ideen sind nach Kant nichts anderes als Voraussetzungen, die wir mit Notwendigkeit machen, denen wir aber weder auf Grund irgendwelcher logischer Beweise oder irgendeiner Erfahrung objektive Existenz zuerkennen können. Sie sind keine bestimmten Begriffe, Begriffe von Objekten, sondern sie sind »blosse Ideen». Das Denken steht den Ideen nicht gegenüber wie das Denken den Gegenständen gegenübersteht, die Vernunft geht bei den Ideen nicht aus sich heraus, sondern sie hat es dabei nur mit sich selbst zu tun. Fasst man die Ideen als Begriffe mit objektiver Bedeutung, so hat dies nach Kant nur zur Folge, dass man sich in unentwirrbare und unüberwindliche Widersprüche verstrickt, in die Dialektik der Ontologie, in Paralogismen und Antinomien.

Wir setzen voraus, dass die Welt eine allesumfassende unendliche Ganzheit ist; aber die Ganzheit ist niemals gegeben und kann niemals gegeben sein. Sie ist eine Idee. Auch die Freiheit, die Spontaneität ist eine Idee. Erst durch sie kann die Totalität als eine vollendete Totalität gedacht werden, denn in der Spon-

[1] Vgl. A 568 = B 596 und dazu G. Mollowitz, Kants Platoauffassung, Kantstudien Bd. 40, 1935.

taneität findet das stets Bedingte in einem ausserhalb der Reihe stehenden Unbedingten seinen Abschluss. Aber ebenso wie die absolute Totalität der Bedingungen etwas ist, das niemals in der Erfahrung gegeben wird, sondern nur eine Idee ist, so ist auch die Freiheit, der gemäss wir die Reihe verschiedener Zustände betrachten müssen, als ob sie einen absoluten Anfang hätte, eine Idee. Zu dieser Idee der Freiheit in kosmologischer Bedeutung kommt die Freiheit als moralischer Begriff hinzu. Für das moralische Handeln ist die Freiheitsidee nach Kant unentbehrlich. Sittliches Handeln, Moral und Pflichtbewusstsein setzen mit Notwendigkeit die Freiheit des menschlichen Willens voraus. Das Sittengesetz würde seinen Sinn verlieren, würde nicht Freiheit angenommen werden. Der Mensch muss als über den blinden Zwang erhaben angesehen werden, erhaben über die Reihe der Ursachen und Wirkungen des Naturmechanismus, wenn man überhaupt von einer Moral des Menschen soll sprechen können; er ist als freies Wesen bestimmt, insofern er als sittliches Subjekt betrachtet wird. Als notwendige Idee in spekulativer und in moralisch-religiöser Hinsicht stellt sich auch der Begriff der Substantialität der Seele dar, die damit zusammenhängende Idee ihrer Unsterblichkeit, sowie auch die Idee eines rein vernünftigen Urwesens oder die Gottesidee. Wir betrachten das Ich als eine Substanz, ich betrachte mich als eine einfache, numerisch identische, vom Körper unterschiedene substantielle Seele, und diese Betrachtungsweise ist nach Kant berechtigt und unabweisbar. Aber diese Substantialität der Persönlichkeit ist doch nach Kant etwas, das wir nie erfahren können; nimmt man sie als eine objektive Realität an, dann gerät man nach Kant in Widersprüche, die unmöglich überwunden werden können. Der Begriff der Substantialität der Seele ist kein bestimmter Begriff mit objektiver Bedeutung, sondern er ist bloss eine Idee, und zu ihr gehört ebenso der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele oder unseres unendlichen Fortbestandes, ein Gedanke, der eine der notwendigen Voraussetzungen für die Möglichkeit der Moral ausmacht. Sittlichkeit wäre unmöglich, die Forderungen des Sittengesetzes an uns wären unsinnig, wenn wir nicht voraus-

setzen könnten, dass wir am Ende des irdischen Lebens vor neuen Möglichkeiten stehen, uns dem Ideal der Heiligkeit, das im Sittengesetz enthalten ist, zu nähern. Für die Möglichkeit der Moral ist aber auch die Gottesidee notwendig. Im Sittengesetz liegt eine Forderung, das höchste Gut zu verwirklichen, aber nicht in unserer Macht liegt es, die Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit — denn in ihr besteht das höchste Gut — zu erreichen. Nur von einem allwissenden und allmächtigen höchsten Wesen kann angenommen werden, dass es die Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit zustande bringt, die das höchste Gut in sich schliesst, und diese Vereinigung muss als möglich angenommen werden, wenn nicht Moral selber zunichte gemacht werden soll. Im Sittengesetz wird Gott vorausgesetzt, durch den die Heiligkeit ihre Vollendung in der Glückseligkeit erhalten kann. Auch setzen wir ja bei der Betrachtung von Natur und Welt ein höchstes Wesen voraus. Der Gedanke der Notwendigkeit fordert als sein Komplement die Idee der Freiheit oder Spontaneität; die Idee des totalen Weltzusammenhangs weist hinüber auf die Idee eines einzigen höchsten und absolut selbständigen Grundes ausserhalb der Welt, einer ursprünglichen und schöpferischen Vernunft, aus der die in der Erfahrung gegebenen Dinge wie Abbilder eines Urbildes entsprungen sind. Wir müssen Gott annehmen, den Höchsten; aber auch weiterhin geht es hier nicht um eine objektive Realität, sondern nur um eine Idee.

Auf diese Weise bewahrt Kant in seiner philosophischen Anschauung wesentliche Begriffe der Spekulation der ontologischen Metaphysik, so wie diese sich im Lauf der Zeit herausgebildet hat, wobei Kant in der Hauptsache an die zu seiner Zeit akzeptierte Schulphilosophie anknüpft, die ihr Gepräge von Leibniz und Wolff erhalten hat. In der kritischen Philosophie werden diese Begriffe erhalten und bewahrt, aber nicht als bestimmte Begriffe oder Begriffe von objektiven Realitäten, sondern als subjektive Ideen. Kant gibt darin der ontologischen Metaphysik recht, dass wir bei der sinnlichen Erfahrung nicht stehen bleiben können. Er meint, es sei nicht nur

möglich und berechtigt, sondern auch notwendig, sich über das zu erheben, was durch die Sinne gegeben ist. Aber gleichzeitig meint er, dass wir damit nicht zu einer höheren übersinnlichen Wirklichkeit kommen, in der letztlich all unser Wissen und all unser Sein verankert wäre. Möglich, berechtigt, notwendig ist es aber dennoch, sich über das sinnlich Gegebene zu erheben, denn tief im Geiste des Menschen sind Ideen verwurzelt, Ideen von Einheit und Totalität, von Zusammenhang und Vollendung, von Freiheit und Unsterblichkeit, von einem höchsten Wesen, das alles in seiner Hand hat. Und auch wenn sich diese Ideen nicht auf Realitäten beziehen, auch wenn sie nicht als konstitutiv, sondern nur als regulativ angesehen werden können, und wenn sie auch niemals als bestimmte Begriffe fixiert werden können, weil es zu hoffnungsloser Verwirrung führen würde, wenn sie als metaphysische Dogmen oder Realitäten behandelt werden, so sind sie dennoch unabweisbar und unentbehrlich. Wir setzen sie unbedingt in unserer gewöhnlichen Erfahrung voraus. Ohne sie verliert die Erfahrung selber Sinn und Zusammenhang. Ohne die Ideen erweist sich die Erfahrung als fragmentarisches und unvollkommenes Stückwerk.

Die allgemeine philosophische Einstellung, die Kants Ideenlehre auf diese Weise zum Ausdruck bringt und die sich als ein Mittelweg zwischen nichtssagendem Skeptizismus und Positivismus auf der einen Seite und eigensinnigem Dogmatismus auf der anderen darstellt [1], indem sie sich freilich den dogmatischen Lehrgebäuden der platonischen und aristotelisch-scholastischen Tradition gegenüber kritisch, aber wiederum doch nicht negativ verhält, — denn sie gibt die Spekulation nicht als etwas Eitel-Vergebliches auf, sondern weigert sich nur, diese Ideen an fixierte Doktrinen oder in ein allumfassendes geschlossenes und definitives System »von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt» (Wolff) zu pressen — diese Einstellung hat im späteren schwedischen Denken eine grosse Rolle

[1] Vgl. Prolegomena § 58 und die Deutung von Kants Ideenlehre bei A. C. Ewing, Idealism: a critical survey, 1934, S. 114 f., und vom gleichen Verfasser: A short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, 1938, S. 245.

gespielt und hat u. a. bei Hans Larsson eine charakteristische Gestaltung erhalten. Gegen die mit dem Kritizismus in bestimmtem Zusammenhang stehende Ideenlehre des klassischen schwedischen Idealismus [1], der die Ideen als Subjekte fasst, als das System der Persönlichkeiten in Gott oder dem Absoluten, welches die wahre Wirklichkeit ausmacht, die der räumlichen und zeitlichen Phänomenwelt unserer Erfahrung zugrunde liegt, gegen dieses idealistische System des Boströmianismus wendet Larsson ein, er könne den Idealismus nicht als System annehmen, wohl aber sich die Idealität in ihm zunutze machen. »Das System als Ganzes mit seinem idealistischen Überbau wird in der Weise erhalten, dass die Welt der Ideen eine Welt von postulierten Idealen wird — »ein verächtliches Surrogat», würde Boström meinen, »eine verblasste Welt, ein Nichts», würden viele seufzen, aber doch jedenfalls der Inbegriff der Vernunftimpulse, die Boström als Ariadnefaden dienten» [2]. Genau wie die Ideen des Platonismus sich für Kant auf menschliche Ideale reduzieren, werden die Ideen für Larsson zu subjektiven Idealen, und genau wie Kant die Idee in der menschlichen Vernunft verankert, verliert die Idee für Larsson ihre substantielle Selbständigkeit und wird ein Vernunftimpuls. Larssons positive Anschauung bleibt dabei stehen, dass die Vernunft bei der Erfahrung und gegenüber der Wirklichkeit zu Voraussetzungen gezwungen wird, deren theoretischer Wert in Frage gestellt werden muss; die Voraussetzungen sind notwendig, dürfen aber nicht als wissenschaftliche oder metaphysische Behauptungen behandelt werden. Aber das genügt nach Larsson; es genügt, dass die Vernunft auf diese allgemeinen Voraussetzungen als auf allgemeine Forderungen hinweist. Daraus folgt die rechte Einstellung. Larsson legt das Gewicht auf die praktische Bedeutung der Voraussetzungen, auf ihre Unentbehrlichkeit als Richtlinien des Denkens und Handelns. Es mag sein, dass das, was wir voraussetzen,

---

[1] Vgl. z. B. P. E. Liljeqvist, Der schwedische Persönlichkeitsidealismus und Kant, Wiss. Jahrb. d. Philos. Ges. a. d. Univ. zu Wien 1932/33, 1934.

[2] Hans Larsson, Minnesteckning över Christopher Jacob Boström (Gedächtnisrede auf Christopher Jacob Boström), 1931, S. 74.

nicht als irgendetwas Verwirklichtes oder auch nur im Denken klar Erfasstes angenommen werden kann: aber es steht doch da als »eine Aufgabe, eine unabweisliche Forderung, ein Postulat. Auf jeden Fall etwas, nach dem man sich richten kann, vielleicht eine Wolkensäule, mehr aber doch einem Kompass zu vergleichen» [1].

Dennoch, dabei kann man nicht stehen bleiben. Sieht man die allgemeine Bestimmung von Kants Ideenlehre darin, ein Mittelweg zwischen Skeptizismus und Dogmatismus zu sein, so genügt das nicht für das Verständnis ihres eigentlichen Gehaltes und ihrer Bedeutung. Und ein Standpunkt, der sich an diese allgemeinen Gedankengänge hält und bei ihnen stehen bleibt, ist auch als definitiver philosophischer Standpunkt unzureichend, unbestimmt und kraftlos. Gar zu schwierige Fragen verbleiben unbeantwortet. Man muss sich vor allen Dingen fragen, wie die Ideen, wenn sie nur subjektive Begriffe ohne alle reale Bedeutung sind, Leitsterne unseres Denkens und Handelns sein können. Warum sollen wir in unserem Erkennen so verfahren, als ob die Welt eine unendliche Ganzheit wäre und als ob sie ihren Ursprung in einer höchsten Intelligenz hätte, wenn es tatsächlich sich nicht so verhält? Wie sollte unsere Erfahrung durch eine solche Annahme Sinn und Zusammenhang bekommen? Und warum sollten wir handeln und leben, als ob unser Wille frei wäre, als ob wir eine unsterbliche Seele hätten und als ob es einen allmächtigen und allwissenden Gott gäbe, wenn der Wille nicht frei ist, wir tatsächlich keine unsterbliche Seele haben und Gott nicht existiert? Es ist doch nicht denkbar, dass irgendwelche »Vernunftsimpulse» der Grund und Ursprung sicherer Richtlinien, gebietender Normen und hoher Forderungen sein können, denen wir uns unterordnen. Ist die Wolkensäule, die uns den Weg weisen solle, bloss dies, dann scheint sie nichts anderes als ein Nebelgebilde zu sein, eine narrende Fata Morgana, geschaffen von unseren Bedürfnissen, unseren Träumen und Wünschen. In dieser Weise bestimmt, würde unsere Vernunft mit ihren Ideen mehr einer Wetterfahne zu vergleichen sein, die hin

[1] A. a. O. S. 73.

und her schwingt, als einem Kompass, der mit seinem sicheren Ausschlag uns zur Orientierung dienen kann. Es mag richtig sein, dass das, um was es hier geht — der Zusammenhang der Welt, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott — vom Einzelnen nur so dunkel und unklar erfasst werden können, dass sie sich ihm als vage und unbestimmt darstellen mögen, als Wolkensäule; eine andere Sache ist es aber, dass sie selber nichts weiter als Nebelgebilde sein sollen. In diesem Falle wäre es von Wichtigkeit, diese Nebelgebilde, die sich verdunkelnd über den Fluss der Wirklichkeit lagern, zu vertreiben, um einer Anschauung Platz zu schaffen, die vielleicht dürftiger und kärglicher sein mag, die aber ihre Stärke und ihren Wert durch ihre Klarheit und ihre Wirklichkeitstreue beweist — ein Weg, den vor allen anderen Feuerbach mit Rücksicht auf die Religion eingeschlagen hat, wenn er sie als ein Produkt von »Unwissenheit, Unerfahrung, Unbildung oder Unkultur» auffasst [1].

Kant selbst hält an den Ideen fest, und er sagt, dass sie notwendig sind. Die Frage, wie dies möglich ist, worauf sich der Kritizismus stützen kann oder was es bedeutet, wenn der Kritizismus den fiktionalistischen, den gradezu illusorischen Charakter der Ideen behauptet, während er gleichzeitig ihre Notwendigkeit und ihre grundlegende Bedeutung als Richtlinien für wirklichkeitstreues menschliches Denken und Handeln behauptet, diese Frage führt eine Stufe tiefer hinein in die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Probleme, eine Stufe tiefer in die kritische Philosophie.

II.

In seiner Zwischenstellung zwischen Skeptizismus und ontologischer Metaphysik weist der Kritizismus eine positive und eine negative Seite auf; positiv: die Ablehnung des Skeptizismus durch den Beweis der Möglichkeit der Erkenntnis; negativ: die Abweisung der Anschauung der ontologischen Metaphysik, dass

---

[1] L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion; Sämtl. WW., hrsg. v. W. Bohlin und Fr. Jodl, Bd. VIII, 1908, S. 261.

es eine unbezweifelbare übersinnliche Erkenntnis durch reine Vernunft gibt, eine Abweisung, die dadurch geschieht, dass die Grenzen der möglichen Erkenntnis aufgezeigt werden. Diese zwei Seiten sind Glieder eines und desselben Gedankengangs. Schon der Nachweis der Möglichkeit der Erkenntnis, der Nachweis, dass es in der Erkenntnis eine Gewissheit gibt, die auch dem radikalsten Zweifel widerstehen kann, schliesst nach der Anschauung der kritischen Philosophie eine Begrenzung der Erkenntnis in sich, die alle übersinnlichen metaphysischen Spekulationen von dem Gebiete der möglichen Erkenntnis ausschliesst. Die mögliche Erkenntnis hat ihre bestimmten Grenzen, denn sonst wäre Erkenntnis selber nicht möglich.

Nach der positiven Seite hin ist der Kritizismus ein Versuch, den radikalen Zweifel des Skeptizismus zu überwinden. Der Zweifel ist für Kant ein Durchgangsstadium. Er weckt das Denken aus seinem dogmatischen Schlummer, er führt es aus dem naiven Dogmatismus seines Kindheitsstadiums hinaus. Aber das Denken kann nicht im Zweifel verharren. Der Skeptizismus ist kein letzter, definitiver Standpunkt, denn das Denken kommt nicht eher zur Ruhe, als es zu vollkommener Sicherheit gelangt ist, zu einer unbezweifelbaren, unerschütterlichen Gewissheit über die Dinge selber oder über die Prinzipien, die möglicher Erkenntnis zugrunde liegen [1]. Durch seine kritische Philosophie will Kant eine solche unzweifelhafte Gewissheit erreichen, und er glaubt, dass er sie erreicht, indem er das erkennende Subjekt untersucht — die Kopernikanische Revolution — und dort das Prinzip oder die Prinzipien möglicher Erkenntnis aufweist.

Der zentrale Ausdruck für den Versuch des Kritizismus, den Skeptizismus dadurch zu überwinden, dass er seinen Ausgangspunkt im erkennenden Subjekt nimmt, ist die Lehre von der objektiven Welt als einer phänomenalen, die Bestimmung des möglichen Erkenntnisobjekts als Erscheinung, das durch die Eindrücke des Dinges an sich, die das Subjekt erfährt, konstituiert ist, die in Übereinstimmung mit den Prinzipen für das sinnliche

---

[1] Vgl. A 761 f. = B 789 f.

Auffassungsvermögen und die begriffliche Verstandestätigkeit des Subjekts zusammengefasst und vereinheitlicht werden. Erhaben über allen Zweifel, widerstandsfähig gegen den radikalsten Skeptizismus ist nach der Phänomenlehre unsere Erkenntnis von den allgemeinsten Bestimmungen und Verhältnissen wie Raum und Zeit, Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung. Was sie betrifft, so braucht der Mensch nicht zu fürchten, dass sein Denken und seine Spekulationen sich mehr und mehr von der Wirklichkeit entfernen, statt ihr zu folgen, denn diese allgemeinen Bestimmungen und Verhältnisse stimmen unmittelbar mit der subjektiven Erkenntnis überein. Die betreffenden objektiven Verhältnisse folgen mit Notwendigkeit den Prinzipien für die Anschauung und das Denken des Subjekts, da sie ihren Ursprung in ihm haben und von ihm unmittelbar bestimmt sind. Die Objekte müssen auf diese Weise aufgefasst werden, sie können nicht anders gedacht werden oder anders sein, wenn nicht unsere Auffassung und unser Denken mit sich selbst in Streit geraten sollen. Die subjektive Erkenntnis ist hier unmittelbar gewiss, sie gilt mit Notwendigkeit für die objektive Welt, die auf diese Weise ihr Gesetz im menschlichen Geist hat: »der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor», sagt Kant [1].

Durch diese prinzipielle, unbezweifelbare Erkenntnis wird auch die Erkenntnis überhaupt sicher gegründet. Nicht alle Erkenntnis ist unbezweifelbar gewiss und kann es auch niemals werden. Dennoch ist sie nicht ganz und gar dem Zweifel preisgegeben. Denn aus der unzweifelbar gewissen Erkenntnis der allgemeinsten Prinzipien, der allgemeinen Bestimmungen und Verhältnisse der Objekte, der Phänomene, gehen sichere Grundsätze hervor, auf denen alle Erkenntnis überhaupt bauen kann, oberste Prämissen, auf die sich jedes Erfahrungsurteil letztlich stützen kann. Unsere Erfahrung besteht nicht aus zufälligen und individuell beliebigen Vorstellungen, für die wir ohne alles Recht Anspruch auf objektive Bedeutung machen; sie besteht nicht nur

---

[1] Prolegomena § 36.

aus einer Reihe ständig wechselnder subjektiver Eindrücke, sondern sie ist nach Anschauung des Kritizismus eine rationale Erfahrungserkenntnis. Als solche Erkenntnis ruht unsere Erfahrung auf Prinzipien, welche mit Notwendigkeit für die objektive Welt gelten, für die phänomenale Welt, und ihr Objektivitätsanspruch ist daher in keiner Weise unbegründet, auch wenn es nicht möglich ist, in jedem einzelnen Fall die Objektivität und Wahrheit jeder einzelnen Vorstellung der speziellen Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge zu beweisen.

Damit sind auch die Grenzen für die faktische und mögliche Erkenntnis gezogen. Die Phänomenlehre, welche der Erkenntnis ihre Gewissheit und Sicherheit schenkt, begrenzt auch die Erkenntnis. In der Möglichkeit einer unzweifelhaften Erkenntnis und einer Erfahrungskenntnis, die mit legitimen Objektivitätsansprüchen auftreten kann, liegt unmittelbar eine Begrenzung der Erkenntnis auf das Gebiet der möglichen sinnlichen Erfahrung. Die Objektivität der Erkenntnis wird nach der Lehre des Kritizismus dadurch gesichert, dass das mögliche Erkenntnisobjekt sich als Phänomen erweist und nicht als Ding an sich; aber damit ist auch gesagt, dass es undenkbar ist, dass die Erkenntnis mehr erreicht als das Phänomen. Das Phänomen ist das mögliche Erkenntnisobjekt, die Erkenntnis ist an die phänomenale Welt gebunden. Sie kann nicht weiter, nicht tiefer oder höher kommen als die mögliche Erfahrung, nicht weiter als das Zusammenspiel der sinnlichen Eindrücke und der Formen des Denkens reicht, durch die das Phänomen konstituiert wird. Ohne Begriffe sind Anschauungen blind, und ohne Anschauungen sind die Begriffe leer. Wir können uns in der Erkenntnis nicht über die phänomenale Welt erheben, ohne dass dann die Erkenntnis selber verloren geht. Wohl kann das Denken die Grenzen des Gebietes überschreiten, in dem Sinneseindrücke zugänglich sind. Aber dann hat es nicht länger Erkenntnischarakter. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, Objektivität, Wahrheit und Falschheit haben keinen Sinn ausserhalb der Grenzen der phänomenalen Welt. Der Objektivitätsanspruch selbst verliert dort seinen Sinn.

Dennoch ist es nicht möglich, bei der phänomenalen Welt stehen zu bleiben. Wir können uns nicht mit faktischer oder möglicher Erfahrung beruhigen. Und dies nicht oder nicht nur, weil etwa das Gebiet der Erfahrung so eng ist, dass der Menschengeist ein unabweisliches »metaphysisches Bedürfnis» fühlt, weiter zu gelangen, als die engen Grenzen reichen, die die mögliche Erfahrung ihm zieht, um etwas zu finden, das alle Erfahrung übersteigt, sondern hier liegt eine Notwendigkeit vor, die einen logischen Zwang in sich schliesst. Die Phänomenlehre selber setzt einen höheren Standpunkt voraus, von dem allein aus es möglich ist, das Objekt der Erkenntnis als Phänomen zu bestimmen. Nur derjenige, der selbst über den Standpunkt der phänomenalen Erkenntnis erhaben ist, kann das Phänomen als Phänomen ansprechen. Die Phänomenlehre wird unmöglich, ihre Bestimmung des möglichen Erkenntnisgegenstandes als Phänomen verliert ihren Sinn, und sie hängt ganz und gar in der Luft, wenn nur das Phänomen und nichts anderes angenommen werden dürfte.

Das Phänomen ist Erscheinung des realen Dinges, des Dinges an sich, für das Subjekt. Wenn nun der mögliche Erkenntnisgegenstand als Phänomen bestimmt wird, erhebt sich mit Notwendigkeit die Frage, wie es sich mit dem Ding an sich und dem Subjekt selber verhält. Sie selber sind ja nicht Phänomene und dementsprechend können sie keine möglichen Gegenstände der Erkenntnis sein; aber doch müssen sie bestimmt werden, soweit das Phänomen für das Subjekt ein Phänomen des Dinges an sich ist. Der Begriff des Dinges an sich darf nicht aufgegeben werden. Das Ding an sich, die im Verhältnis zur Erkenntnis unabhängige Wirklichkeit macht eine selbstverständliche Voraussetzung der Phänomenlehre aus. Auf die Idee des Dinges an sich in irgendeiner Weise Verzicht zu leisten, würde bedeuten, dem Gedankengang des Kritizismus den Grund zu entziehen, auf den er sich stützt; die ganze Argumentation würde dann in sich zusammenfallen. Das Problem würde in ein Nichts aufgelöst werden, denn würde nicht angenommen, dass es irgendetwas gibt, so würde die Frage nach der objektiven Gültig-

keit der Erkenntnis sinnlos werden. Und bei der Lösung des erkenntnistheoretischen Problems, in der Phänomenlehre, würde mit Notwendigkeit das Ding an sich vorausgesetzt. Das Phänomen ist ja nichts anderes als das Ding an sich, so wie es uns erscheint. Würde das Ding an sich verschwinden, dann würde auch das Phänomen verschwinden, und damit würde der Beweis des Kritizismus für die Möglichkeit der Erkenntnis aufgehoben.

Aber ebenso wenig wie die Idee des Dinges an sich aufgegeben werden darf, ebenso wenig darf man an den Gedanken rühren, dass das Ding an sich kein möglicher Gegenstand der Erkenntnis ist. In keiner Hinsicht kann gedacht werden, dass wir ein Wissen vom Ding an sich haben. Keine Ahnung oder Vermutung, keine Annahme und keine Spekulation — eine intellektuelle Anschauung — machen es uns möglich, das Ding an sich zu bestimmen. Würde man annehmen, dass das Ding an sich erkennbar und bestimmbar wäre, so würde das Problem des Kritizismus aufgehoben werden und sein ganzer Gedankengang zusammenfallen, wie es auch liegen würde, wenn man den Gedanken des Dinges an sich aufgäbe. Wird unsere Unkenntnis, was das Ding an sich angeht, in irgendeiner Hinsicht erschüttert, wird sie in einem einzigen Punkt durchbrochen, so geht die Grundanschauung des Kritizismus selber verloren; sein Versuch, die Möglichkeit der Erkenntnis zu beweisen, wäre aufgegeben und seine Kritik der ontologischen Metaphysik würde alle Kraft und allen Sinn verlieren. Der Grund der Erkenntnis wird zunichte gemacht, ihre Grenzen aufgehoben, wenn ein Wissen vom Ding an sich möglich wäre.

Was für das Ding an sich gilt, gilt im Prinzip auch für das Subjekt. Ebenso wenig wie die Idee des Dinges an sich, kann der Begriff des Subjekts aufgegeben werden. Beide sind notwendige Faktoren im Problem des Kritizismus. Aber anderseits ist das Ich als bestimmbar, als mögliches Objekt der Erkenntnis, nur Phänomen wie jedes andere Objekt der Erkenntnis. Die einzige Erkenntnis, die durch das vermittelt ist, was Kant den inneren Sinn nennt, ist eine Erkenntnis des phänomenalen Ich. Ich weiss nur und kann nur wissen, wie ich mir selbst erscheine,

aber niemals, was ich an sich bin. Das Subjekt selbst, das Subjekt als Wesen, ist eine ebenso unerkennbare Grösse wie das Ding an sich. Beide fallen ausserhalb des Gebietes der möglichen Erkenntnis, beide gehören dem an sich Seienden an, das vorausgesetzt werden muss, aber nicht gewusst werden kann, das bestimmt werden muss, nicht aber bestimmt werden kann.

»Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe», sagt Kant, »wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie Verstandeswesen (Noumena) nennnen» [1]. Gegenüber dem Phänomen, als der sinnlich gegebenen Erscheinung, steht das übersinnliche Noumen, und was besonders das Subjekt angeht, so steht hinter dem Ich, das uns in der Erfahrung gegeben ist, hinter dem empirischen Charakter des Subjekts, sein intelligibler Charakter. Jenseits und über der phänomenalen Welt erhebt sich eine intelligible Welt als das an sich Seiende, in dem unsere Welt der Erfahrung ihren Grund und ihre Vollendung hat, wie das Bedingte in seiner Bedingung. Aber während sich so die Betrachtung logisch-notwendig über die Grenzen der Erfahrung erweitert, steht es gleichzeitig für Kant fest, dass ausserhalb der Grenzen der Erfahrung keine Erkenntnis möglich ist. Das Noumenon kann dem zufolge nicht mehr als negative Bedeutung haben. Es kann nur ein Ding bedeuten, das nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist; und von solchen Dingen können wir keine wie auch immer geartete Erkenntnis haben, da es ausserhalb des Gebietes der sinnlichen Anschauungen keine Erkenntnis gibt. Und dennoch ist das Noumenon etwas, es ist etwas anderes als das Phänomen, es muss eine positive Bedeutung haben; wir sind

[1] B 306.

gezwungen zu behaupten, dass die intelligible Welt etwas von der phänomenalen Unterschiedenes ist, und haben also dennoch Wissen, Erkenntnis davon.

Kants erkenntnistheoretischer Gedankengang führt ihn auf diese Weise allmählich in ein Dilemma, indem er nämlich eine Alternative annehmen muss, deren beide Glieder gleich unmöglich anzunehmen sind, wenn nicht sein ganzer erkenntnistheoretischer Gedankengang aufgehoben werden soll. Durch seinen Nachweis der Möglichkeit der Erkenntnis, den er in der Phänomenlehre gibt, kommt er unabweislich zur Frage nach einer Wirklichkeit, die mehr ist als Erscheinung, und einer Erkenntnis, die die Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet. Wird eine solche Wirklichkeit und eine solche Erkenntnis für unmöglich erklärt, so fällt die Phänomenlehre zusammen, der Beweis für die Möglichkeit der Erkenntnis wird aufgehoben, und das Resultat ist dann grade der Skeptizismus, über den sich der Kritizismus nach seiner positiven Seite erheben wollte. Wird wiederum eine solche Erkenntnis bejaht, so verliert auch die Phänomenlehre ihre Bedeutung und damit auch die Begründung der Erkenntnis, und das Resultat besteht dann in der ontologischen Metaphysik, gegen die sich der Kritizismus nach seiner negativen Seite wendet.

Dieser fundamentalen Schwierigkeit für den Grundgedanken der kritischen Philosophie gegenüber weist Kant auf die Vernunftideen hin. Und Kants Ideenlehre muss grade auf diesem Hintergrund gesehen werden, um in ihrer ganzen Bedeutung verständlich zu werden. Die Ideenlehre ist ein Ausdruck der Verlegenheit Kants gegenüber der Schwierigkeit, in die sein erkenntnistheoretischer Gedankengang führt. Sie zeugt davon, wie der Kritizismus schliesslich einer Entscheidung zwischen einer skeptischen und einer metaphysisch-idealistischen Entwicklungsmöglichkeit gegenübergestellt wird, ohne dass er doch eine Entscheidung zwischen ihnen treffen kann, wenn er nicht seinen Sinn verlieren soll. Hieraus erklärt sich der eigentümlich unbestimmte und doppeldeutige Charakter der Ideen, so wie Kant sie bestimmt; hierdurch wird es begreiflich, wie die Ideen für

die Anschauung des Kritizismus sich als notwendig und doch bloss subjektiv darstellen können, wie sie als Leitsterne des menschlichen Erkennens und des menschlichen Handelns aufgefasst werden können, ohne dass sie doch eine objektiv-reale Bedeutung haben, wie sie als Bedingungen unserer objektiven Erfahrung und der gebietenden Forderungen der Moral aufgefasst werden können und doch bloss als subjektiv entworfene Fiktionen, als regulativ ohne doch konstitutiv zu sein.

Werden die beiden Gedankengänge in idealisierend-konstruktiver Vereinfachung dargestellt, so würden die Ideen dem idealistischen Gedankengang nach eine höhere Wirklichkeit als die sinnliche bezeichnen [1]. Sie bezeichnen die wahre und eigentliche Wirklichkeit, die der Möglichkeit der Erfahrung zugrunde liegt. Die Erfahrung stellt sich im Verhältnis zur übersinnlichen Wirklichkeit als abhängig, unvollkommen, als nicht wirklich — oder doch als nicht in jeder Hinsicht wirklich — dar. Die Einsicht in das Reich der Ideen ist eine Voraussetzung für alle Erkenntnis, und sie ist aller Erkenntnis schliessliche Vollendung. Und erst durch die Einsicht, dass die Ideen eine höhere metaphysische Wirklichkeit bilden, ist die Phänomenlehre möglich, dadurch dass es grade die Ideen sind, die uns die Möglichkeit geben, uns über das nur Phänomenale zu erheben, was ja notwendig ist, wenn wir überhaupt das Phänomen als Phänomen sollen bestimmen können. Selbstverständlich können die Ideen als Leitsterne unseres Erkennens und unseres Handelns dienen, denn sie bezeichnen ja die Wirklichkeit selber, und unser eigenes wahres Wesen in seiner Vollkommenheit erhält in der übersinnlichen Idee ihren Ausdruck. Als die wahre und vollkommene Wirklichkeit sind die Ideen Masstäbe der Wirklichkeit, der Wahrheit und des Werts in unserer unvollkommenen Erfahrungswelt, sie bezeichnen das äusserste Ziel und die Vollendung unserer fortschreitenden, ständig neuen Erfahrung. Gleichzeitig aber vernichtet dieses idealistische Motiv dadurch den Grundgedanken in Kants Phänomenlehre und seiner Kritik der reinen Vernunft, dass es

---

[1] Vgl. hierzu N. Kemp Smith, a. a. O. S. 416 f., S. 429 ff.

die Anschauung der ontologischen Metaphysik, dass die Vernunft das Vermögen einer höheren übersinnlichen Erkenntnis ist, akzeptiert. Damit wird die Begründung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis, die die positive Seite der Phänomenlehre ausmachte, sinnlos, denn das Erfahrungswissen holt ja seine Gültigkeit dem idealistischen Gedankengang nach von einer höheren übersinnlichen Erkenntnis.

Die volle Entwicklung des idealistischen Gedankenganges in eine ontologische Metaphysik hemmend, tritt der skeptische Gedankengang hervor, in dem — wenn man wieder konstruktiv vereinfacht — sich die Ideen ganz anders darstellen. Nun stellen sich die Ideen bloss als subjektive ideale Grössen dar. Sie ruhen auf der faktischen Erfahrung und sind aus ihr abgeleitet. In aktuell erfahrenen Zusammenhängen und Erscheinungen nimmt das Denken seinen Ausgangspunkt und weitet seine Begriffe zu Ideen, zu einer idealen Vollkommenheit, die als über die Bedingung der Erfahrung erhaben gedacht wird. Ein Erklärungsideal wird aufgestellt, ein Ziel allen Erkennens und allen Handelns. Aber das ist nur eine Konstruktion, welche das subjektive Interesse in die Verlängerung der Erfahrung setzt, ein subjektiv projizierter Schlusspunkt, den wir auf Grund unseres Bedürfnisses postulieren, uns unsere Erfahrung einmal vollendet und unser Denken einmal definitiv zufriedengestellt vorzustellen. Die Ideen liegen nach diesem Gedankengang nicht der Erfahrung zugrunde, sondern es ist die aktuelle Erfahrung, die den Ideen zugrunde liegt. Ihr Inhalt entstammt der Erfahrung, der Erfahrung entnehmen sie ihre Gültigkeit, und die Erfahrung entscheidet über ihren Wert, so dass, wenn einmal aufgestellte Ideen mit der faktischen Erfahrung in Streit geraten, dies nicht eine Verurteilung der Erfahrung sondern der Ideen bedeutet. Damit ist auch die Begründung der Erkenntnis in der Phänomenlehre und ihre Abweisung des Skeptizismus bedeutungslos geworden. Gewiss, dieser Gedankengang kommt der Forderung der Phänomenlehre entgegen, dass alle Erkenntnis an mögliche Erfahrung gebunden ist, so dass der Objektivitätsanspruch ausserhalb der Grenzen der Erfahrung keine Bedeutung hat;

aber anderseits hat es keine Bedeutung mehr, von einer Grenze der Erfahrung zu sprechen. Der Grund der Möglichkeit der Erkenntnis, die Berechtigung des Objektivitätsanspruchs wird dadurch aufgehoben, dass ein höherer Gesichtspunkt als der phänomenale ausgeschlossen wird; dadurch geht der phänomenale Gesichtspunkt selber verloren, und mit dem Grund fällt auch die Grenze der Erkenntnis, was ja für Kant zwei Seiten derselben Sache sind. Die Erkenntnis wird in keiner Weise auf das sinnlich Gegebene eingeschränkt, während sie gleichzeitig den Angriffen des Skeptizismus und des radikalen Zweifels ausgesetzt ist.

Aber weder der eine noch der andere dieser Gedankengänge ist für den Kritizismus charakteristisch, sondern das Zusammenspiel beider. Der Kritizismus nimmt eine übersinnliche, intelligible Welt an, die wie hinter einem Schleier verborgen ist, durch welchen man sie aber hindurchschimmern sehen kann. Und dies ist das für die Erkenntnistheorie des Kritizismus wie überhaupt für die Anschauung der kritischen Philosophie Wesentliche und Charakteristische. Zieht man den Schleier weg, so dass sich die intelligible Welt in voller Klarheit zeigt, so wird die Anschauung des Kritizismus vernichtet, wie sie auch verloren geht, wenn der Schleier dichter ist, so dass nichts durch ihn hindurch schimmert und die intelligible Welt verschwindet [1]. Die Ideenlehre des Kritizismus ist der Ausdruck für Kants Versuch, zwei voneinander geschiedene, einander entgegengesetzte Auffassungen von Erkenntnis und Wirklichkeit in eine einheitliche Anschauung zu verschmelzen; dadurch, dass sie sich gegenseitig hemmen, kann Kant an der Phänomenlehre festhalten trotz der tiefgehenden und auflösenden Gegensätze, die diese Lehre in sich schliesst.

So zeigt die Ideenlehre des Kritizismus, wie Kants Versuch, sowohl den Skeptizismus wie die ontologische Metaphysik zu überwinden, nicht zum Ziel führt, wie er keine von beiden überwindet, sondern dass er schliesslich unbestimmt und unent-

[1] Vgl. H. Vaihinger, Kant — ein Metaphysiker? Philos. Abhandlungen Christoph Sigwart gewidmet, 1900, S. 140.

schlossen zwischen diesen beiden Möglichkeiten stehen bleibt: die kritizistische Lösung des Erkenntnisproblems, gegen Skeptizismus und ontologische Metaphysik gerichtet, schliesst den paradoxen Versuch in sich, die Möglichkeit der Erkenntnis auf der prinzipiellen Unmöglichkeit der Erkenntnis zu gründen. Der dunkle, zweideutige Charakter der Ideen ist der typische Ausdruck für den »halbskeptischen» Standpunkt, auf den die Versuche des Kritizismus hinausführen.

III.

In den verschiedenen Richtungen des Neukantianismus ist die unbestimmt-zögernde Haltung zwischen Skeptizismus und metaphysischem Idealismus, bei der Kant in seiner Ideenlehre stehen bleibt, zu einem virtuosen Balancekunststück ausgestaltet worden. Unter Aufbietung von viel Scharfsinn und intensiver Interpretation der Kantischen Schriften hat man auf verschiedene Weise das Kunststück auszuführen versucht, sowohl die klassische ontologische Metaphysik wie auch den Skeptizismus abzuweisen, dadurch dass man die Erkenntnis auf das Unwissen, das Wirkliche auf das Unwirkliche zurückführt. Das Ding an sich, die Wirklichkeit selber, der Grund der Erfahrung, das Ziel unseres Erkennens und der Leitstern unseres Handelns ist nach der sog. Marburger Schule (Cohen) ein »Grenzbegriff», ein unbestimmtes Etwas, das nichts ist, eine ständige Aufgabe, die wir niemals fassen und niemals lösen können. Rickert spricht vom Ding an sich, vom »Gegenstand der Erkenntnis», von dem einzigen dem Erkennen Transzendenten als von einem »Sollen», das — selber unwirklich — aller Wirklichkeit zugrunde liegt, und für Vaihinger ruht alle Erkenntnis auf »Fiktionen». Historisch wohl verständlich durch ihr Verhältnis zu Kant, zeugen diese Theorien in noch höherem Grad als die eigene Ideenlehre des Kritizismus von der Unmöglichkeit, bei Kants kritischer Philosophie stehen zu bleiben. Es ist nicht möglich, eine Alternative anzunehmen, deren beide Glieder — dass einerseits die

Erkenntnis auf die Grenzen möglicher sinnlicher Erfahrung eingeschränkt ist und dass sie es anderseits nicht ist — man auf Grund ihrer eigenen Voraussetzungen verneinen muss. Dabei kommt nur heraus, dass das Problem selber, die genannte Alternative an Klarheit verliert, und die vorgeblichen Lösungen erscheinen als Ausdruck unhaltbarer philosophischer Positionen. Es ist nicht möglich, bei Kants Ideenlehre stehen zu bleiben, man muss weiter gehen, was vor allen anderen Fichte getan hat, indem er die für Kant fundamentale Schwierigkeit auf die Spitze trieb und damit ihre Überwindung ermöglichte. Aber schon bei Kant selber gibt es Ansätze, die auf eine weitere Entwicklung des kritizistischen Grundgedankens und auf eine Lösung oder eine Auflösung seiner fundamentalen Schwierigkeit, ein Durchbrechen der fatalen Alternative einer Erkenntnis des an sich Seienden hinweisen.

In Kants Ideenlehre nehmen zwei Ideen, die Freiheitsidee und die Gottesidee, eine Sonderstellung ein. Sie stehen auch in engstem Zusammenhang mit den beiden Grundfaktoren in Kants ursprünglichem Problem: die Freiheitsidee hängt mit dem Subjektsbegriff zusammen, und die Gottesidee mit dem Begriff der unabhängigen Wirklichkeit.

Die Freiheit macht nach Kant den Wesenskern des Menschen aus. Der Mensch ist seinem intelligiblen Charakter nach frei. Dieses sein Wesen gibt sich in einem Sollen Ausdruck, welches als eine autonome Gesetzgebung, als ein kategorischer Imperativ die Moral konstituiert und das Wesen des Sittengesetzes ausmacht. Und vom Wesen des Menschen haben wir wirklich Wissen, denn das Sittengesetz ist nach Kant ein Faktum, das einzige Faktum der reinen Vernunft. Im Pflichtbewusstsein ist sich der Mensch nach Kant bewusst, seinem Wesen nach frei zu sein, während er gleichzeitig weiss, dass er ein Naturwesen ist, das im Naturmechanismus der phänomenalen Welt steht, in der die Freiheit keinen Platz haben kann. Und das Sollen, das Pflichtgebot, das aus diesem doppelten Bewusstsein entspringt, zeigt, wie der Mensch als intelligibles Wesen dem Menschen als Naturwesen zugrunde liegt. Die Freiheit ist nach Kant ein Be-

griff — und der einzige Begriff — bei dem eine übersinnliche Erkenntnis möglich ist und damit eine Erkenntnis eines Wesens (meiner selbst), das nicht nur der Sinnenwelt angehört, sondern auch und in erster Linie einer übersinnlichen Welt. Die Freiheit ist die einzige Idee, »wovon wir die Möglichkeit a priori wissen», da sie in dem von uns erkannten moralischen Gesetz enthalten ist. An einem einzigen Punkt wird damit die Unerkennbarkeit des an sich Seienden durchbrochen, und dies im Rahmen des kritischen Gedankenganges. Denn beim Sittengesetz und der Freiheit wird nicht irgendetwas Übersinnliches oder irgendeine Verbindung zwischen der Sinnwelt und einem intelligiblen Wesen ausserhalb des Subjekts angenommen, sondern es geht hier allein um das Subjekt, es geht um unser Selbstbewusstsein, bei dem — wie das Faktum des Pflichtbewusstseins zeigt — eine übersinnliche Erkenntnis möglich ist, ohne dass die Vernunft aus sich heraus geht.

Auf diese Weise scheint sich ein Weg zu einer möglichen Lösung der fundamentalen Schwierigkeit des kritischen Gedankengangs zu öffnen, dadurch dass — trotz allem — beide Seiten des Dilemmas anscheinend zufriedengestellt werden können. Die geforderte Transzendenz, die Möglichkeit einer übersinnlichen Erkenntnis wird bejaht, während gleichzeitig der Standpunkt der Immanenz streng festgehalten wird, da es ja nur um das Subjekt selber, um das Selbstbewusstsein geht, und nicht um etwas anderes als das Subjekt, in welchem Falle der Zweifel des Skeptizismus wieder auftreten würde.

Bei Kant bleibt allerdings dieser Versuch ein blosser Ansatz. Die Freiheit steht für ihn als Idee gewiss in einer Sonderstellung, aber als Idee ist sie doch mit dem zweideutigen Charakter behaftet, den die Ideen bei Kant haben. Erst bei Fichte gelangt der Begriff des freien Subjekts zu voller Entwicklung, indem es als ein überindividuelles aller Erkenntnis und Wirklichkeit zugrunde gelegt wird, wobei der Begriff des Dinges an sich aufgelöst wird. Eine konkretere Entwicklung dessen, was Kant als »eine mehr oder minder klare Ahnung» erschien, liegt

in Boströms absolutem Idealismus vor [1], nach dem die Ideen — als das System selbständiger Persönlichkeiten in der absoluten Vernunft oder Gott — die wahre Wirklichkeit ausmachen. Aber besonders bei Fichte tritt dabei klar zutage, dass das Dilemma, in welches der Versuch hineinführt, auf der einen Seite den Skeptizismus abzuweisen, die Erkenntnis zu begründen, und auf der anderen Seite die ontologische Metaphysik zu überwinden, nicht auf diesem immanenten Wege des Subjektivismus zu lösen ist. Fichtes Philosophie mündet auf ihrem Höhepunkt in die Behauptung aus, dass es ein Problem ist, das nicht gelöst werden kann, das aber gelöst werden soll.

Einen anderen Ansatz, das Grundproblem des Kritizismus zu überwinden, der in gewisser Weise den vorhergehenden Ansatz in sich schliesst, kann man bei Kant finden; er steht im Zusammenhang mit dem Begriff der Wirklichkeit selber, dem anderen Grundfaktor neben dem Subjekt in Kants ursprünglichem Problem, und ist mit der damit zusammenhängenden Gottesidee verknüpft.

Die unabhängige Wirklichkeit, die Dinge selber, die Dinge an sich, sind der feste Ausgangspunkt für Kants erkenntnistheoretischen Gedankengang, und dieser Begriff kann nicht aufgegeben werden, ohne dass Kants Argumentation ihren Sinn verliert. Er bildet als selbstverständliche Voraussetzung den Hintergrund bei der sukzessiven Entwicklung des Gedankengangs, aber diese führt durch die Phänomenlehre zu einer Position, in der der Begriff des Dinges an sich in all seiner Selbstverständlichkeit schwer oder unmöglich festgehalten werden kann. Blickt man von den durch die Phänomenlehre gewonnenen Resultaten zurück auf die Dinge an sich, so findet man, dass man sie ganz aus dem Blick verloren hat; und doch darf die Forderung, an ihnen festzuhalten, nicht aufgegeben werden, wenn nicht die Phänomenlehre selbst untergehen soll; das Phänomen ist ja nichts anderes als das Ding, so wie es uns erscheint. Man findet, dass das Einzige, was man von den Dingen an sich

[1] Vgl. A. Nyblæus, Den filosofiska forskningen i Sverige (Die philosophische Forschung in Schweden), Teil I, Abt. 2, 1875, S. 122 ff.

sagen kann, dies ist, dass man unmöglich etwas von ihnen sagen kann, und dennoch ist man gezwungen, es zu tun. Diese Entwicklung erhält bei Kant ihren Ausdruck in seiner ursprünglich unbezweifelten Annahme des Dinges an sich, an dessen Stelle nach dem Aufweis des Phänomens als des möglichen Erkenntnisobjekts das Noumenon in negativer Bedeutung tritt; dies findet dann sein notwendiges positives Komplement in der zögernden Darstellung der Ideen der Vernunft als dem Einzigen, von dem man ausserhalb der Grenzen der möglichen Erfahrung sprechen kann. Seinen Schlusspunkt erhält dieser Gedankengang in der Gottesidee, die unter den Ideen einen dominierenden Platz einnimmt; man gelangt zu ihr von den übrigen Ideen, sagt Kant, auf eine ebenso natürliche Weise, wie man von den Prämissen zu einem Schlussatz kommt.

Die Gottesidee tritt bei Kant zunächst als eine Idee unter Ideen auf und hat als solche einen relativ reichen und wechselnden Inhalt. Gott ist für Kant die oberste Bedingung der Möglichkeit allen Denkens überhaupt, er ist der allmächtige Herr der Natur und der allwissende und allgütige Beschützer des moralischen Gesetzes, derjenige durch den das Streben des Menschen, das höchste Gut zu verwirklichen, eine mögliche und sinnvolle Aufgabe wird, indem durch ihn das Ideal der Heiligkeit, das die Moral dem Menschen aufstellt, einmal in Seligkeit verwirklicht und vollendet werden kann. Irgendwelche klaren Konturen weist jedoch das Kantische Gottesbild nicht auf; sie bleiben unbestimmt, dadurch dass der Gottesbegriff nur eine Idee ist.

Aber auch diese vagen Konturen werden im gleichen Masse verwischt, wie der Gedankengang, dass die Erkenntnis begrenzt ist, konsequent durchgeführt wird. Vor dem Grundgedanken des Kritizismus, dass die Erkenntnis nicht weiter reicht als die sinnliche Anschauung, nicht weiter als die Anschauungen des äusseren und inneren Sinnes reichen, verlieren alle Behauptungen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes ihren Sinn. Die Erkenntnis des Übersinnlichen ist ja unter allen Umständen ausgeschlossen. Damit wird auch die dominierende Stellung, die der Gottesbegriff bei Kant zu bekommen tendiert, verständlich. Die Ideen,

als etwas ausserhalb der phänomenalen Welt, schmelzen gleichsam in einen einzigen Begriff zusammen: in den Begriff des Vorausgesetzten überhaupt. Das Unbedingte wird, wie es Kant gelegentlich ausdrückt, die einzige theoretische Vernunftidee [1]. Die Gottesidee erweitert sich, indem sie die übrigen Ideen umschliesst, und wird zum Begriff des ausserhalb der Erfahrung Seienden überhaupt, des an sich Seienden, das wir uns auf keine Weise differenziert oder näher bestimmt denken können; es kann als das an sich Seiende bestimmt werden. Was von den Dingen an sich übrig bleibt, vom Subjekt als Wesen, von den Ideen, wie auch von dem ursprünglich reichen Inhalt der Gottesidee, ist der Begriff des intelligiblen Grundes der Phänomene, die intelligible Bedingung für die Existenz der Phänomene der sinnlichen Welt.

»Fragt man denn also», sagt Kant zusammenfassend an einer Stelle, »(in Absicht auf eine transzendentale Theologie) erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgendein transzendentaler, d. i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Ist zweitens die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, notwendig usw. sei: so antworte ich: dass diese Frage gar keine Bedeutung habe». Der mit Inhalt erfüllte Gottesgedanke hält sich doch noch bei Kant; der intelligible Urgrund muss doch auf irgendeine Weise — als höchstes Wesen, als Gott — näher bestimmt werden. Das wird durch die spezifische Ideenlehre des Kritizismus möglich. »Ist endlich», sagt Kant weiterhin, »drittens die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität» [2].

Die Einführung des Begriffs der Idee schliesst jedoch ein Aus-

[1] Reflexionen Kants zur K. d. r. V., hrsg. v. B. Erdmann, 1884, S. 37.

[2] A 695 f. = B 723 f.

weichen vor dem Problem in sich. Von seinem Gesichtspunkt aus ist, was vorliegt, nicht irgendeine Gottesidee, die mit Inhalt erfüllt werden kann, sondern der Begriff des blossen intelligiblen Grundes der Phänomene, in dem aller Inhalt und alle Differenzierung ausgeschlossen ist. Und dieser Begriff ist seinerseits mehr als eine blosse Idee. Denn der intelligible Urgrund ist das, in dem sich die Phänomene gründen und ohne den die Phänomene nicht Phänomene, sondern blosse subjektive Vorstellungen sein würden. Die gegebenen subjektiven Vorstellungen sind mehr als subjektive Vorstellungen, sie erhalten die objektive Bedeutung, die das Phänomen nach der Lehre des Kritizismus hat, durch diese Grundlage, die das Prinzip der Objektivität und Wirklichkeit bildet. Der intelligible Urgrund bedeutet die Wirklichkeit selber, er fällt seiner Bedeutung nach mit dem objektiven Sein oder der Wirklichkeit zusammen, seine essentia ist seine existentia, er ist das Absolute.

Gegen diesen Begriff, die äusserste Konsequenz des Kritizismus, führt Kant jedoch einen Gesichtspunkt an, der auf eine Überwindung der Grundschwierigkeit des Kritizismus hindeutet, zugleich aber auch auf eine Auflösung wesentlicher Züge in seiner Grundanschauung. Das geschieht in Kants berühmter Kritik des ontologischen Beweises.

Sein, sagt er, ist offenbar kein reales Prädikat, d. h. kein Prädikat von etwas, das zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Denkt man sich ein Ding durch so viele Prädikate, wie man nur will, so wird dem Begriff des Dinges nichts hinzugefügt, wenn man sagt, das Ding ist. Andernfalls würde es grade nicht das existierende Ding sein, sondern etwas anderes und Inhaltsreicheres als im Begriff gedacht war; man könnte nicht sagen, dass es der Gegenstand des Begriffes wäre, der existierte. Beide, Begriff und Gegenstand, müssen ein und dasselbe enthalten; enthielte der Gegenstand mehr als der Begriff, so würde der Begriff nicht der Ausdruck des ganzen Gegenstandes und also nicht der angemessene Begriff sein. Drückt der Begriff das Mögliche aus, so enthält das Wirkliche nicht mehr als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Taler — mit Kants be-

kanntem Beispiel — enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche Taler. Der Umstand, dass die hundert wirklichen Taler wirklich sind, bedeutet nicht, dass irgendein neues Prädikat den hundert Talern beigelegt wird. Wirklichkeit ist keine Bestimmung, die dem Begriff, dem bloss Gedachten, hinzugefügt wird, sondern bedeutet das Gedachte mit allen seinen Prädikaten; Wirklichkeit bedeutet den Gegenstand im Verhältnis zu seinem Begriff. So wird gewiss mein Vermögen bei hundert wirklichen Talern grösser als durch ihren blossen Begriff. Wird etwas als wirklich angesehen, so liegt der Gegenstand nicht in meinem Begriff beschlossen (eine Bestimmung meines subjektiven Zustandes), sondern er kommt zu meinem Begriff hinzu, aber durch dieses Sein ausserhalb meines Begriffs werden die hundert Taler in keiner Weise vermehrt.

Diese Überlegungen Kants bedeuten, dass die letzte Stütze des kritischen Gedankenganges, der transzendentale Urgrund, aufgelöst wird. Denn Gott hat als einzige grade die Bestimmung Sein, die alle anderen Prädikate und allen anderen Inhalt ausschliesst. Gottes essentia war Gottes existentia, und nun zeigt sich, dass Existenz, Wirklichkeit gar keine bestimmte Bedeutung hat. Es zeigt sich die Unmöglichkeit, Existenz als etwas Bestimmtes anzunehmen, das zu den subjektiven Vorstellungen hinzukommen und ihnen Objektivität schenken könnte. Der intelligible Urgrund ist nichts. Schon der Begriff eines Prinzips der Objektivität ist in sich unmöglich. So wird der Begriff des Dinges an sich — einschliesslich des Begriffes eines Subjekts als Wesen — durch den Begriff des Noumenon in negativer Bedeutung und die Ideenlehre in einen Gottesbegriff verwandelt, der zum Begriff eines intelligiblen Urgrundes verwässert wird, welcher Begriff sich schliesslich selber in nichts auflöst, wodurch der Kritizismus definitiv in den Skeptizismus gerät.

Bei Kant bleibt dieser Gedanke ein blosser Ansatz. Kants allgemeiner kritischer Gedankengang ist der, der in der Begründung der Objektivität der Erkenntnis durch die Phänomenlehre zum Ausdruck kommt und der dann zögernd in der Ideenlehre vor ihren Konsequenzen stecken bleibt. Nach der Grundanschau-

ung des Kritizismus geht der Gottesbegriff nicht in einem zerfallenden intelligiblen Grund auf, sondern er wird mit einem reicheren Inhalt als dem des blossen Seins beibehalten, wenn auch nur als ein nützlicher Gedanke, als eine Idee neben anderen Ideen und neben den Begriffen des Dinges an sich und des Subjekts als Wesen.

Dennoch hat dieser Ansatz eine grosse Bedeutung, denn er zeigt, in welche Richtung der schwankende Standpunkt des Kritizismus sich schliesslich zu entwickeln tendiert. Er zeigt, dass schliesslich der Skeptizismus das letzte Wort behält. Es zeigt sich, dass der Skeptizismus die einige Möglichkeit ist, den Absolutismus der ontologischen Metaphysik zu überwinden, und dies nicht nur so, dass sich die Zwischenstellung des Kritizismus zwischen Skeptizismus und Absolutismus auf die Dauer als unhaltbar erweist, sondern auch und vor allen Dingen darin, dass Skeptizismus und ontologische Metaphysik nicht zwei einander definitiv entgegengesetzte Standpunkte ausmachen; es zeigt sich, in Kants Kritik der ontologischen Metaphysik, dass auch der Absolutismus ein unhaltbarer Standpunkt ist, der sich früher oder später in Skeptizismus auflöst. Schon der Versuch, Erkenntnis und Wirklichkeit zu begründen, Objektivität zu beweisen, führt zu einer Auflösung von Erkenntnis und Wirklichkeit.

Die Alternative ist deswegen nicht: entweder ontologische Metaphysik oder Skeptizismus, entweder bewiesene Objektivität oder keine Objektivität, unbezweifelbare Erkenntnis oder keine Erkenntnis, begründete Wirklichkeit oder keine Wirklichkeit; all dies führt zum Skeptizismus. Die Alternative ist vielmehr: *entweder* skeptische Ablehnung der Erkenntnis und Wirklichkeit wegen der ständigen vergeblichen Versuche, etwas endgültig zu beweisen und absolute Gewissheit zu finden, *oder* Verzicht auf diese Versuche und Akzeptierung der Wirklichkeit und der Erkenntnis trotz oder wegen der Einsicht, dass alle endgültigen Beweise und alle letzten absolut gewissen Gründe ausgeschlossen sind. Die Alternative ist: entweder Skeptizismus oder positiver Dogmatismus.

Unter Kants Nachfolgern ist es besonders Schleiermacher, bei

dem man eine solche Entwicklung von einer zögernden transszendentalphilosophischen Anschauung zu einem positiven Dogmatismus, als der einzigen Möglichkeit neben einem sinnlosen Skeptizismus, finden kann. Und in Übereinstimmung mit Kants Gedankengang geschieht das grade betreffend des Gottesbegriffs und des Begriffs des intelligiblen Grundes. Schleiermachers Gedanken kreisen um den Gottesbegriff als »dem transzendentalen Grund», einen Begriff, den er ebenso wie Kant schwer oder unmöglich beizubehalten findet. Aber Schleiermacher fällt nicht wie Kant in die halbskeptische Ideenlehre des Kritizismus zurück. In seiner tieferen Gotteserkenntnis durchbricht er — wenn auch nicht definitiv, so doch im Prinzip — die im Begriffe des intelligiblen Urgrundes liegenden Schwierigkeiten mit einem positiven dogmatischen Gottesbegriff [1].

Indem der Begriff eines Grundes der Erkenntnis aufgelöst wird, wird auch der Gedanke, dass die Erkenntnis begrenzt sei, aufgehoben; der Grund der Erkenntnis und ihre Grenze erschienen ja als zwei Seiten der gleichen Sache. Sinnlich und unsinnlich: es zeigt sich, dass beides in gleichem Grade der Erkenntnis zugänglich ist; oder der Erfahrung, denn es gibt in diesem Zusammenhang keinen Anlass, den Begriff der Erfahrung auf die sinnliche Erfahrung einzuschränken. Die Erkenntnis ist in allen Beziehungen und auf allen Gebieten im Prinzip gleich möglich, und gleich sicher und gewiss oder gleich unsicher und ungewiss. Die Wirklichkeit ist in allen ihren Teilen gleich begreifbar. Soweit der positive Dogmatismus, die einzige Möglichkeit neben dem reinen Skeptizismus, kein Gebiet der Wirklichkeit kennt, das nicht der Erfahrung, dem Denken, der Erkenntnis zugänglich wäre, so weit kann er als Rationalismus bezeichnet werden, im Gegensatz zum Kritizismus mit den, in seiner Lehre von der Begrenzung der Erkenntnis liegenden, irrationalistischen Tendenzen, die besonders in der protestantischen

[1] Die Deutung Schleiermachers, die diesem Hinweis zugrunde liegt, kann — wie auch die vorhergehende Fichtes — hier nicht näher entwickelt und begründet werden.

Spekulation über die Unmöglichkeit der religiösen Erkenntnis entwickelt und gepflegt worden sind.

So kann durch die Einsicht, dass es nicht möglich ist, einen Grund und eine Grenze der Erkenntnis anzunehmen, das Schwanken und Zögern, ob und wie weit Erkenntnis möglich ist, das Kants Ideenlehre zeigt, radikal beseitigt werden; woraus jedoch nicht folgt, dass die massvoll-kritische Haltung der Kantischen Ideenlehre zwischen negativem Skeptizismus und hemmungsloser metaphysischer Spekulation vernichtet werden solle. Im Gegenteil, von ihrem Zusammenhang mit dem Problem des Beweises der Objektivität der Erkenntnis gelöst, erhalten die wesentlichen Gesichtspunkte der Ideenlehre die Möglichkeit, in ihrer vollen, realen Bedeutung hervorzutreten. Denn das Problem ist nicht, ob das Erkennen überhaupt eine Grenze hat, jenseits der es nur möglich ist, von subjektiven Ideen zu sprechen, sondern das Problem besteht darin: was es bedeutet, dass die Erkenntnis des Einzelnen faktisch begrenzt ist und wie dies mit der für alle gemeinsamen Erkenntnis zusammenhängt, die keine Grenzen kennt. Und das reale Problem in Verbindung mit den Ideen ist nicht die Möglichkeit einer geforderten aber unmöglichen Erkenntnis einer geforderten aber undenkbaren höheren Wirklichkeit, sondern es geht um die aktuelle — sinnliche oder nicht-sinnliche — Wirklichkeit und Erkenntnis im Verhältnis zu dem Reichtum von dunkel geahnten Möglichkeiten, die die Zukunft in sich schliesst.

DISCUSSIONS.

Ethical Propositions and their Foundation — some Remarks. By *J. C. Jensen.*

Behaviour in societies is always regulated behaviour.

An individual's reaction inventory may be devided in two main parts, a biological part and a sociological one.

By biological behaviour we shall understand any action or reaction, which in an unconditioned way is produced to secure the existence of the individual himself and that of the generation, viz. securing of aliments, investigatory proceedings, and sex function. In a biological aspect the dynamics of such performances are needs, primary as well as expanded needs. Crying for food a baby acts in quite another way, if he sees his milk-bottle, than when he sees his rattle; but when satisfied the rattle is the most desirable. The need of playthings expands; it often is able to mobilize feelings and to start action, which seize upon all the reaction inventory. The need of exploration of everything in the environment often is so strong, that a child in using his sense-organs and his muscles completely exhausts himself till crying with fatigue. Perhaps no need can expand like that of investigation. It appears in the suckling's grasping his mother's breast and in the scientist's exact experiencing his subjects. Needs are biological facts, both as primary and as expanded ones. We still have to remember those words of *Spinoza*: »We do not aim at, will, feel impelled to get anything, because we think it is good, but on the contrary, we think that something is good, because we aim at, will, feel impelled to get it»[1]. Anything we want we must value.

By social behaviour we shall understand any biological proceeding conditioned through social life. Almost from the first days of life a child meets with certain social claims, which are forming particular manners of proceeding, forms of conduct, lines of action, habits, established common practice etc. If one mode of proceeding fails to functionate, it can be reestablished. Social behaviour is a matter of conditioning, established by external factors, viz. home, play-ground, school, workplace, institutions,

[1] B. Spinoza, Die Ethik, Kröner, Leipz. 1909, p. 60.

etc. etc. Social behaviour qua modus operandi can be terminated as an individual's overt or public attitudes, everyone of which often has its own vocabulary, its own way of thinking, outburst of feelings, supporting sentiments, and predisposition of acting.

The dynamics of some attitudes are dominated by biological factors: primary needs and conditioned or expanded ones; the dynamics of others are dominated by social factors: environmental pressure, opinions, customs, etc. Bound in customs we transmit customs. Beginning our judging from the point of view of our parents, our friends, our schoolfellows, our countrymen, from everyone to whom we happen to be related in a narrow way, we comparatively late judge from the bases of our own ideas and individual sentiments. In experiencing things we rely on our sensations: perceptive data but functional facts of our sense-organs too. In understanding relations or solving problems the individual has to produce new modes of proceedings — conditioned by structures in the brain and by neuro-chemical dynamics. In a sociological aspect acting to attitudes, producing of contact, adjusting to customs, or valuation of conducts may refer to some systems of thought, feelings, ways of performances — sentiments, the biological foundation of which is to be looked for in the vegetative—endocrine apparatus. Verbal attitudes as reactions towards the behaviour of others may be decided judgements on behaviour. Every attitude as a reaction-pattern is a functional readiness depending upon intellectual and emotional organisation. And investigating our surroundings we make ourselves the central partner in an epistemological relation to the external world. Any judgment about things, events, occurrences, facts, happenings, etc. is an epistemological valuation, viz. the individual given in his intellecto-reactve attitudes. Do we, however, have a biologic primary or an unconditioned basis for our judgements besides the sociologic conditioned basis: established performances, normative conduct, ideal acting? I think so and shall suggest some other facts in the sequel, but here we ask another question: Is it possible to give judgements concerning the part of social life we are calling moral behaviour an epistemological foundation, which at last does realize the claim of testability? Certainly. And so we ask for a basis of moral judgements or ethical propositions — may it be in a physical aspect, a psychological or a sociological one, but epistemological founded.

The epistemological claim to every discipline of science is testability such as formulated by the neo-positivists — the Vienna-circle. »Every real scientific task is to find out the circumstances, under which a given phenomenon lies before us, i. e. the circumstances», in ***Jørg. Jørgensen's*** formulation, »which must be looked upon under the occurrence of the phenomenon» [1]. The circumstances must be triable independent of our

[1] Jørg. Jørgensen, Filosofiske Forelæsninger II, Einar Munksgaard, Købh., 1939, p. 438.

conditions of observing. But in observing a phenomenon and its environmental circumstances we have an immediate continuance of it, and experience of direct 'factual lasting' of the circumstances of a phenomenon is »the experience which makes me assert one interpretation and not another, and which makes me judge an interpretation true», as *Gunnar Oxenstierna* says [1].

When phenomena I can test again and again, and the verification of which is the testability of their circumstances, are made subjects in propositions, I shall determine such propositions »existential propositions», as *Harald Høffding* did [2], and any existential proposition then is a proposition concerning facts. The basis of these propositions in the widest sense of the terms is the epistemological totality we call reality. Proposed facts, which in no way are to be apprehended, or to be understood under any condition of experiencing, or to formulate protocol propositions about, cannot be terminated as real facts in true reality — the reality experienced. Objects we describe, facts we protocol, complexes we understand, occurrences we verify are objects in existential propositions — phenomena with existential quality — experienced with a peculiar immediate certainty. Basis of this certainty, its functional boundaries, is the recepto-cerebral inventory, the dynamics of which are the brain processes. This immediate certainty of facts or the existential quality of phenomena is functionality; in a biological aspect the functionality is a biochemical matter, but in a psychological aspect it is a product of receptivity — »complementary data» with a term of *N. Bohr's* [3].

Are propositions of values, i. e. propositions conserning foundation of moral acting, analogous to existential propositions, as *Høffding* maintained [4], and are propositions of standard acting or moral behaviour to be verified or falsified like existential propostions? It is the problem of the testability of ethical propostions.

In *Theoria* several authors [5] have contributed to explore this problem and put forwards statements, some details of which I should like to discuss in emphasizing the biological point of view.

»The science of ethics», says *Åke Petzäll,* »starts from reactions to

[1] Gunnar Oxenstierna, Betingelserna för det analytiska konsekvensbegreppets upprätthållande. Skr. utg. av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 27: 2, 1931, p. 145.

[2] Harald Høffding, Det psykologiske Grundlag for logiske Domme 1899, p. 60. Harald Høffding, Den menneskelige Tanke, 1910, p. 101.

[3] N. Bohr, Erkenntnis, Bd. 6, Heft. 5/6 p. 293 f., 298 f. N. Bohr, Tilskueren, Januar 1939.

[4] Harald Høffding, Det psyk. Gr. p. 63. Harald Høffding, Den m. Tanke, p. 107.

[5] Otto Neurath, Theoria II, 1, p. 72 ff., 98 ff. Åke Petzäll, Theoria III, 2—3, p. 321 ff. Walter Dubislav, ib. p. 330 ff. Jørg. Jørgensen, Theoria IV, 2, p. 183 ff. K. Grue-Sørensen, Theoria V, 2, p. 195 ff. K. Sorainen, ib. p. 202 ff. Ingemar Hidenius, Theoria V, 3, p. 314 ff.

certain modes of behaviour and from judgements concerning these modes of behaviour from the point of view of good or evil — expressing approval or disapproval»[1]. Making reactions to certain modes of behaviour and judgements concerning these modes or attitudes to the central facts in the scientific discussion of ethics is only another way of asking for a basis of ethical propositions.

In societies it is hardly possible at all to find persons, who are not in any way representing some kind of authority, and who do not judge acts good behaviour if done according to their rules of conduct, principles of right, or doctrins of belief. Persons, who maintain customs, administer law, or assert religious doctrins, always give sanction to acts according to customs, law, and religion; to obey is to behave well. Every one tries to acquire a sphere of influence within which he is the authority claiming obedience — a primary fact in all social life. Chickens begin their struggle for rank on the sixteenth day of life[2]. Every one must fight every one. The chicken who is conquered, has to obey, but he who is victorious, turns an authority. Struggle for rank begins with children in the pre-school days, and sometimes it is never finished before death at a great age. From the point of view of submission acts according to customs, law, and religion are only judged good behaviour, if they in some way or other are indifferent to the subject's own authority domains, to his spheres of influence, or to degrees of rank, but if they happen to surmount these domains, fields of influence, etc. the subject will revolt against authority and judge acts of sanction bad behaviour. Acts, modes of behaviour, and social attitudes in accordance with established conduct-pattern we shall sanction, if looking through the glasses of authority, but not always if we ourselves have to submit.

In social life there are many relations, in which one of the partner is he who is the authority, and the other he who has to obey, for example parents — children, master — servant, teacher — pupils, old people — young people, people who are demanding certain modes of behaviour, and people who are conditioned to such modes. In a biological aspect these relations are basic ones, too — evolutive phases of life of every single individual. But what is good behaviour and what is bad? If recepto-motoric abilities, particular emotional responses, habitual proceedings or acquired performances — all actions adequate for fulfilment of needs and securing of fundamental processes may be thought of as modes of behaviour for success: gaining food, property, might, knowledge, sexpartner etc., we cannot help judging them good behaviour. Good is everything we aim at, will, feel impelled to get; and everything

[1] Åke Petzäll, ib. p. 324.

[2] H. G. Brückner, Untersuchungen zur Tierpsychologie etc., Zeitschr. f. Psych., Bd. 128, p. 34 f.

opposite to it is bad. Analysing modes of good or bad behaviour must be analysing their biologic and sociologic dynamics.

If we use the language of experience, experiencing something good is an experience of a value. Psychologically, then, the problem of what is good and what is bad is the problem of values, because they are nothing at all if never experienced. And sociologically values are existing in behaviour, or as *E. Dupréel* says, »une valeur existe des qu'elle influence des conduites» [1]. I suppose that everything we call a value, is a rather complicated experience, the parts of which may be described in different aspects corresponding to the facts they are representing. Biologic sound needs represent values if experienced — primary as well as expanded needs, necessary of life and simply therefore values. Anything the organism has need of and the subject feels impelled to get, creates what we terminate pleasure, satisfaction, delight if attained. So pleasure, satisfaction, and delight are chemical processes and mental data, too — complementary facts coexistent in one living system. And anything which prevents our needs, creates dislike, dissatisfaction, anger, rage — feelings complementary to other chemical processes and other neural actions than those of pleasure, satisfaction, or delight. Prime values take their rise out of needs and requirements, sentiments and ideas — all factors in the functional validity of the values. I do not think it is possible to find a single value and make it the standard value, even in its most expanded form. In the history of ethics we can point out many instances of making a single value: an idea, a system of feelings and thoughts — a sentiment, to the prime value, from the basis of which we have to regulate and judge every mode of behaviour. But every attempt has been a mistake, and every new attempt will be a new mistake too.

Needs and sentiments in childhood are not those of youth, and what youth regards as the most importent of needs, sentiments or ideas are not those of manhood. Needs get conditioned, ideas may change, old sentiments will fade away, and new ones are structured — correspon-ding to and correlated to phases in organic evolution, changes in envi-ronment, alterations in circumstances, periodes of life. Sentiments may connect; a lesser system of feelings may be organized into a greater one; it simply is the fact of expanding of sentiments e. g. love of home gets love of country; fellowship gets love of countrymen, etc. But if we take the matter pretty deep, with a favourite expression of *Hume,* we shall find that expanding of sentiments is corresponding to, and complementary to expanding of needs. Expanded needs and expanded sentiments always alter the maxims of valuation of an individual and his judgements about values too — agreeing to the statement of *Alexand. F. Shand,* that every

---

[1] E. Dupréel, Theoria V, 3, p. 339.

sentiment has a tendency to be a basis of ethics just as it has its own conscience [1]. Expanding of sentiments is expanding of values, too.

In conflicts concerning values we have to ask for their testability, and if we are going to formulate propositions of fundamental values, these propositions must be subjected to the testability—criterion, both in the language of sociology and in those of psychology and biology. »When the question concerning the validity of moral judgements takes the shape of an examination», as *Åke Petzäll* says, »of the question of what is bad and what is good» [2], we maintain that the basis of this validity depending on what is good and what is bad, is a question of biological and sociological basic facts — and therefore, a question of testability.

In testing the basis of validity of moral judgements or ethical propositions we have no other »rules of logic [3] to rely upon than those of human thought; an especial logic concerning moral judgements has never been founded by anyone, but since the beginning of ethic thinking in Greece there again and again has been looked for new bases. One of these bases is authority. »When authority is made the basis of validity, it is chiefly because of the direct sanction», *Åke Petzäll* says [4], but as previously indicated authority qua direct sanction is not only a matter of ethics; moreover, it is a primary fact of social life, e. g. chiefs, clergymen, teachers, parents, etc. Sanctioned conduct is conditioned behaviour. And as moral precepts generally have an imperative character, imperative propositions make the main part of the vocabulary of authoritative ethics. These imperatives are managed as singnals or signs for conditioning of so-called modes of moral behaviour. There is no doubt about their functional validity; this is established like that of any other conditioned signals. The dogs of *J. P. Povlov,* the chimpanzees of *Wolfgang Köhler,* and the hens of *Schelderup-Ebbe, D. Katz, H. G. Brückner* etc. were not better conditioned. But is the epistemological validity of imperative propositions unassailable?

»Imperative propositions in religious ethics have no need of being proved, because their validity in any argumentation is the will of God», as Walter Dubislav points at [5]. In profane authoritative ethics some metaphysical idea or other often is made the basis of validity of moral judgements, the argumentation of which ultimately aims at no testability too.

But what is the logic problem of imperative propositions? In Theoria

---

[1] Alexander F. Shand, The foundation of character. Lond., 1914, p. 115 f.
[2] Åke Petzäll, Theoria III, 2—3, p. 324.
[3] Ib, p. 326.
[4] Ib. p. 327.
[5] Walter Dubislav, Theoria III, 2—3, p. 339.

Walter Dubislav[1] and *Jørg. Jørgensen*[2] have discussed this problem in some details. Dubislav is asking, whether imperative propositions in the technics of logic argumentation are equal or not to protocol propositions and are to be proved by the argumentation technics of the latter, but his answer is in the negative[3]. Propositions about anything observed and anything demonstrable, protocol propositions, are sentences representing facts, the verification or falsification of which is their testability under appropriate conditions of observing. The case is otherwise with imperative propositions. If they are general imperatives and not only imperatives concerning single cases of behaviour they cannot be verified or falsified[4]. They represent no facts to be tested. *Jørg. Jørgensen* propounds the thesis that »imperative propositions neither are able to function as premises nor as conclusions in logical inferences, because they are not capable of being either true or false, the fact which is, however, an essential of logic inference»[5]. But imperatives are used as if the were capable of being demonstrated; »naivly they are assigned», says *Dubislav,* »the predicate of true-false, although this alternative never can be assigned to them, any more than that of sound-ill to the numbers»[6]. *Jørg. Jørgensen* tries to deal with »the puzzle by analysing the imperative sentences in two factors: an imperative and an indicative factor, the first being merely an expression of the speaker's state of mind and therefore of no logical consequence, whereas the last may be formulated in an indicative sentence describing the contents of the imperative sentence and therefore being capable of having a meaning and of being governed by the ordinary rules of logic»[7]. Elsewhere the relation between signal and action is terminated an »expressive function»[8]. As earlier said imperative propositions, then, may be considered signals for certain modes of behaviour, and if the conditioned reaction inventory is intact, the reaction called for follows. An imperative sentence is only an effective imperative as far as it has an expressive function, i. e. releases a conditioned behaviour-pattern. Expressive function as the meaning of imperatives and as their primary 'factual contents' are neither true nor false. Nevertheless, there is nothing preventing that the effectiveness of this functionality under particular circumstances can be declared appropriate or not appropriate, valid or not valid regarding modes of behaviour demanded for. So is the case if

---

[1] Ib. p. 330 ff.
[2] Jørg. Jørgensen, Theoria IV, 2, p. 183 ff.
[3] Walter Dubislav, ib. p. 335, 357 f.
[4] Ib, 338 f.
[5] Jørg. Jørgensen, ib. p. 184.
[6] Walter Dubislav, ib. p. 339.
[7] Jørg. Jørgensen, Erkenntnis VII, 4, p. 288 f.
[8] Jørg. Jørgensen, Filosofiske Forelæsninger II, 1939. p. 550.

regarding the indicative character of imperative sentences. This character is present in the relation between what a signal stands for and the action released. Imperative sentences have a kind of representative function — their »indicative contents». Then the validity of imperative sentences in logic inferences is the representative functionality, i. e. the verbal formulation if conditioning particular modes of behaviour. But being the appropriate signals of a certain totality of norms the validity of imperative sentences in an epistemological point of view, however, may be due to the testability of that totality.

If we terminate a moral judgement right or wrong, valid or not valid — in the plain man's language: true or false — it is always in dependence of the system of ethics we have accepted. Therefore, the validity of moral judgements or imperative propositions is only validity *within* a certain system of ideas. The problem of the testability of fundamental ideas of ethics, however, is not to solve *within* any ethical system, but it must be a problem of human knowledge related to every discipline of science, primarely to biology, psychology and sociology. We may formulate our ethic termini in such a manner, that they can be employed without opposition to any epistemological testing of propositions in going back to real facts, which at last are the only criterion of their testability. »All termini, which occur in protocol propositions», says *Otto Neurath*», can be found in propositions of biology, psychology, sociology, chemestry etc.» [1]. Supposing ethical termini are to be found in protocol propositions or indicative sentences they must be governed by »the ordinary rules of logic». If therefore it was possible »to infer as stringently in the mode of the imperative as in that of the indicative» [2], the thesis of *K. Grue-Sørensen*, realy a particular logic of imperatives must be found, what he, however, denies [3], maintaining it of no consequence to the foundation of moral, whether our inferences are made in the imperatives or not [4]. What about the testability of a foundation of ethics in imperatives, being propositions without representing real facts and testable under appropriate experimental conditions of control? Unfortunately, it is a question seldom interrupting the dogmatic sleep of moralists. »No ethics», says *Dubislav*, »as a discipline of scientific significance is possible, the task of which finally should be, to found imperative propositions» [5]. When *Grue-Sørensen* maintains, that 'imperatives without imperator' possess a certain 'logoide' value, i. e. a character of being right or wrong, valid or not valid [6], it is only another expression for

---

[1] Otto Neurath, Theoria II, 1, p. 102 f.
[2] K. Grue-Sørensen, Vor Tids Moralskepticisme, 1937, p. 43.
[3] K. Grue-Sørensen, Theoria V, 2, p. 201.
[4] K. Grue-Sørensen, Vor tids Moralskepticisme, p. 196.
[5] Walter Dubislav, ib. p. 342.
[6] K. Grue-Sørensen, Theoria, ib. 197.

»indicative contents», as *Jørg. Jørgensen* has it[7], or perhaps 'representative functionality' — a logic value *within* a certain system. It is only a matter of conditioning but of course a complicated one.

Testing the facts represented by ethical propositions back to some primary moral facts we may not, however, be allowed to suspend our inquiry for validity being satisfied by securing it within a certain system of ethical primary propositions, but from the very outset, any facts represented in ethical propositions must be testable like those in protocol sentences, viz. existential facts. Some days it should be possible to give facts represented in moral judgement or ethical propositions a validity equal to that of such existential propositions as the following ones: Red colour dominates white colour with peas; adrenalin mobilized is the condition of rage; a pure zychlothymic type is an eminent colour-seer, etc. These protocol sentences represent facts, the validity of which is their testability.

The claim of testability of propositions in every discipline of scientific research is often opposed by moralists with the supposition of an immediate moral understanding. But is it possible to subdivide immediate understanding into particular parts, any of which has a certain functionality? Of course, there are differences. Some particularities in immediate receptive apprehension are typological facts, viz. 'psychologic radicales', as terminated by *Ernst Kretschmer*[1]. An excellent form-seer experiencing certain facts may apprehend them with an immediateness quite unequal to that of a colour-seer. A person who in a mode of perceptive reaction acts with a special divisibility, does not experience a certain configuration of signals in the same immediate constellative totality as he who acts in a mode of distributive perception. Immediate understanding also depends upon a particular durability of apprehensive attitudes; the perseverative type does not change his apprehensive attitudes with a facility equal to that of the associative type; the experiences of the former has a pecular 'state of present rest', while those of the latter are 'transitory states'. Psychologic radicales presuppose particular senso-cerebral topical structures, which can not be transformed or remodeled by experimental arrangements. Everybody has some 'receptive particularities' in his immediate understanding. Physiologically immediate undestanding of extermal data is not an equal proceeding with different human types. Arrangements of experiments and conditions of observing have to be settled in such a manner, that receptve particularities, dueing to psychologic radicales, do not turn sources of error of knowledge, nor of immediate understanding. Moreover, factors of a 'reactive

[1] Jørg. Jørgensen, Erkenntnis VII ib.

[2] Ernst Kretschmer, Körperbau und Charakter, Berlin, 1936, 12. Aufl. p. III, f., 181 ff., 194.

particularity' are feeling-colours due to thalamo—cortical dynamics — elementary facts in emotional life, as *Ernst Kretschmer* has shoved in his zychlothyme and schizothyme types.

Being testable factors, viz. 'receptive or emotional particularities' in apprehensive reactions there is no reason, however, for compelling us to differ our immediate understanding, for example, into an immediate biological, an immediate psychological, an immediate sociclogical, or an immediate moral one. Therefore, if immediate moral understanding should be a quality of experience assigned to any human being, it must be independent of typologic differenses of apprehension inventory, and perhaps of a more elementary chromosomal condition. Why do moralists who maintain an immediate understanding, never point out elementary facts, which can be made subjects of testability.

Immediate understanding qua understanding of objective phenomenal data, viz. public human experiences, is understanding of data in external surroundings conditioned by the recepto-motoric inventory of experience. The immediate certainty experienced in judgements of 'public' facts is a characteristic existential quality. On the other hand immediate understanding qua understanding of subjective phenomenal data in internal mental surroundings, is an experience of a certainty of no lesser immediateness than that of 'public' or external data. But this immediateness is of a peculiar 'solitary' character which remains a 'private' certainty of everyone, until it might be possible to arrange such conditions of observation of subjective phenomenal data that the 'solitary' quality in experiencing subjective phenomena could be replaced by an existential quality, viz. that of testability, just as in experiencing objective phenomena.

The peculiar certainty in immediate understanding of propositions of fundamental facts is experience of existentiality. Should some one prefer to give immediate understanding such addenda like these: physical, biological, psychological, sociological, theological or moral, such addenda can never refer to anything but some simple particularities of apprehensive reactions under definable conditions of observation.

Immediate moral understanding qua understanding able to secure basic moral facts unapprehensive by another immediate understanding given another addendum are words without meaning — meaning represented in facts. And *Edward Westermarck*, in an analogous connection, says that he does not know any moral principle which can be justly terminated self-evident truth [1].

To preach moral is an easy thing, but to argue moral is difficult, said *Arthur Schopenhauer*, and still his words hold good.

In closing this contribution to the claim of the testability of ethical

[1] Edward Westermarck, Theoria I, 1, p. 4.

propositions, once more I repeat, testability requires experience of facts — data which are facts to everyone: facts in the language of experience[1]. Even fundamental ethical propositions are no exception from his claim.

If mankind may succeed in founding ethics it must be upon facts relevant to the claim of testability. *J. C. Jensen.*

Das subjektive Recht und der Realitätsbegriff. Einige Worte anlässlich Docent Marc-Wogaus Bemerkungen gegen Professor Olivecronas Schrift »Gesetz und Staat» (Om lagen och staten)[1] von *Martin Fries.*

Docent K. Marc-Wogau (M. W.) hat in Theoria 1940, S. 227—237, einige kritische Bemerkungen gegen die Auffassung der Begriffe »bindende Kraft des Rechts», »Rechtspflicht» und »subjektives Recht» gerichtet, denen Professor K. Olivecrona (O.) in seiner Schrift »Gesetz und Staat» Ausdruck gegeben hat. M. W. bemerkt, dass O. seine Kritik der genannten Rechtsbegriffe in einer Form dargestellt hat, die leicht zu Unklarheiten und Missverständnissen Anlass geben kann. Eine solche Unklarheit soll auch nach M. W. bei Hägerström und »noch mehr bei einigen seiner eifrigsten Anhänger» vorhanden sein. O. soll nun einerseits erklärt haben, dass die genannten Begriffe *subjektive Realität* besitzen sollen, d. h. ihr Inhalt soll als Glied eingeordnet werden können, nicht in den räumlich-zeitlichen Zusammenhang oder die »faktische Welt», sondern in unsere Vorstellung, unsere Phantasie, genau so wie z. B. ein Zentaur existieren kann — nicht reell in der Aussenwelt, sondern ideell in der inneren, in unserer Phantasievorstellung. Anderseits sollen die Begriffe nach O. nicht einmal subjektive Realität besitzen. Zu sagen, sie besitzen eine subjektive Realität wäre in gleicher Weise sinnlos, wie zu sagen, dass z. B. ein rundes Quadrat eine Realität wäre (Theoria S. 227 f.).

Nach der Antwort, die O. in Theoria (S. 46 ff.) gegeben hat und die seinen Standpunkt in dieser Hinsicht prinzipiell klarlegen will, will ich hier in aller Kürze drei Beispiele anführen, die nach M. W. als Beweise dafür sind, dass O. den obengenannten Begriffen subjektive Realität zusprechen soll. Hierbei habe ich nur die Absicht zu zeigen, dass die Form, in der diese Beispiele auftreten, keinen Anlass zu Unklarheiten über O's Meinung geben kann, wenn man nur darauf achtet, in welchem Zusammenhang die Beispiele vorkommen. — Danach werde ich näher auf M. W's Kritik ein-

---

[1] Eino Kaila, Den mänskliga kunskapen, Natur och Kultur, Stockholm, 1939, p. 231 ff., 251 ff.

[2] Ich zitiere nach der schwedischen Auflage 1940.

gehen, die er im Zusammenhang mit der Aufstellung seiner eigenen These über die Möglichkeit eines objektiven Sollens gegen die Argumentation richtet, die Hägerström gegen die objektivistische gerichtet hat.

I. M. W. führt eine Stelle in O's Schrift (S. 122) an, wo es heisst, dass »es den Menschen niemals klar wird, dass die Rechte nur in der Einbildung vorhanden sind». — Aus dem Zusammenhang geht unzweideutig O's Ansicht hervor. Rechte und Pflichten werden als objektive Realitäten von den Menschen wegen eingewurzelter Denkgewohnheiten akzeptiert, welche — von der juristischen Technik konserviert — aller Kritik trotzen. Weiter führt die faktische Rechtsordnung gewisse augenscheinliche Vorteile mit sich. Menschen, die hierüber nicht nachdenken, bilden sich dann ein, dass die Vorteile auf den Rechten beruhen. Dadurch erhält ihre — *in der Einbildung der »Menschen»* existierende — objektive Existenz, ihre objektive Realität, einen noch weiter gesteigerten Charakter. Gleichzeitig werden sie intim mit den faktischen Verhältnissen verbunden: der Rechtsordnung und den Vorteilen. Diese erscheinen dann ohne die Rechte ganz undenkbar. Aber nun meint O., dass *dieser Gedanke der »Menschen»,* die Rechte seien *objektive* Realitäten, nur eine *Einbildung* ist. O's Ansicht kann dann durch folgende Formulierung ausgedrückt werden: es wird den Menschen niemals klar, dass *sie* nur einbilden, dass objektive Rechte existieren. Oder: die Menschen kommen nie zur Einsicht, dass die von *ihnen* als objektiv existierend gedachten Rechte nur in *ihrer* Einbildung vorhanden sind. Noch klarer wird O's Standpunkt, wenn wir berücksichtigen, dass auf den von M. W. zitierten Satz kurz darauf (S. 123) ein Satz folgt, den nach M. W. auf O's anderen Standpunkt bezogen werden muss, nach dem das Recht überhaupt keine Realität besitzen soll. Es heisst dort nämlich, dass bezüglich des Rechtsbegriffes dieser nicht unabhängig vom *Wort* Recht beschrieben werden kann. Dies im Gegensatz z. B. zum Begriff Quadrat, welcher unabhängig von seinem Wort beschrieben werden kann. Im ersteren Falle ist das Wort etwas Wesentliches. Aber — sagt O. — »man glaubt, dass dieses Wort eine objektive Realität bezeichnet, was jedoch, wie wir gesehen haben, eine Illusion ist». Damit ist die Sache klar. Die Vorstellung der »Menschen» von einem objektiven Recht ist eine Illusion, eine Einbildung. Hier ist absolut nicht die Rede davon, dass O. selbst dem Rechtsbegriff den Gedanken einer subjektiven Realität beilegt.

M.W. behauptet weiter (S. 229), dass O. auf der subjektiv realen Linie geht, wenn er (O. S. 82) nach dem Referat M. W's sagen sollte, dass sobald die Begriffe der Rechtswissenschaft ins rechte Licht gesetzt werden, »sie sich 'als Phantasiebegriffe ohne objektive Unterlage erweisen'». — O's an sich klare Meinung kann verdeutlicht werden, wenn man nur in M. W's nicht ganz adäquates Referat ein paar ergänzende Worte einfügt und dementsprechend sagt: sobald die metaphysischen Begriffe der

Rechtswissenschaft ins rechte Licht gesetzt werden, erweisen sie sich (die metaphysischen Rechtsvorstellungen) als Phantasiebegriffe. O. sagt (S. 82), bei näherer Untersuchung zeigt es sich, dass sowohl die Rechte als auch die entsprechenden Pflichten »nur als Inhalt in gewissen Vorstellungen existieren». Dies folgt schon aus O's Nachweis, dass die gewöhnlichen Anschauungen über die bindende Kraft des Rechts Unsinn sind. Aus seiner Schrift geht klar hervor (S. 11—20), dass diese Anschauung seiner Meinung nach ihren einzigen objektiven Grund in einem *Gefühl* von Gebundenheit hat, das der Mensch gegenüber der Rechtsordnung erlebt. Dieses Gefühl wird objektiviert und auf die Rechtsordnung selbst übertragen (S. 20). Damit aber entsteht die Vorstellung, dass die bindende Kraft des Rechts etwas objektiv Wirkliches ist. Wir stellen uns vor, dass es eine objektive Rechtsordnung, ein objektives Recht usw. gibt. *Aber daraus folgt nicht, dass die Rechtsordnung usw. in unserer Vorstellung (Einbildung) wirklich existieren sollte.* Wäre dies O's Meinung, so würde er von seiner Prämisse aus, dass die Idee der bindenden Kraft des Rechts ihren einzigen objektiven Grund im *Gefühl* der Gebundenheit habe, in einen unendlichen Regress geraten.

Wenn zuletzt O. (S. 91 f.) davon spricht, dass der Kern des Rechtsbegriffs in einer Vorstellung einer eigenartigen Macht besteht, einer ideellen über den realen Zusammenhang erhabenen Macht, so deutet M.W. dies sofort als den Gedanken O's von der subjektiven Realität des Rechtsbegriffs, d. h. als dessen Charakter als Phantasiegegenstand mit einem gewissen theoretischen Gehalt (ähnlich wie mit dem Phantasiegegenstand Zentaur). Dies ist falsch. Die Machtvorstellung bezieht sich auf die »herrschende Anschauung», nicht auf O's Ansicht). Deswegen ist es sinnlos zu fragen — wie es M.W. (S. 229) tut — wie es möglich ist, dass O. behaupten kann, dass die ideelle Macht, die eigentlich nur ein Wort ist, den Inhalt des Begriffs »subjektives Recht» ausmacht.

In einer Anmerkung (S. 228) sagt M.W., es sei möglich, dass das Schwanken des Gedankens in O's Kritik der juristischen Begriffe dadurch erklärt werden kann, dass er — was bedauert werden müsse — seine Kritik auf die »dubiöse philosophische Theorie der Wirklichkeit» Hägerströms gegründet habe, nach der »ein innerer logischer Zusammenhang» zwischen den beiden angeführten Realitätsgedanken besteht. Ich hoffe, dass ich durch das oben Gesagte habe zeigen können, dass dies nicht der Fall ist.

II. In einer besonderen Abschnitt sucht M.W. selbständig eine Art modifizierter objektivistischer Rechtstheorie aufzustellen. Recht, Rechtspflicht und subjektives Recht können auf verschiedene Weise, sagt er, auf ein und dieselbe einfache, unanalysierbare objektive Bestimmtheit zurückgeführt werden, bezeichnet mit dem Ausdruck *Sollen*. Das Sollen ist eine »Relationsbestimmung», die das Verhältnis zwischen einer bestimmten

Handlung, einer bestimmten Handlungsweise und einer gewissen konkreten Situation darstellt (S. 232 f.). Statt selbst irgendwelche näher bestimmte Gründe für die Aufstellung eines solchen eigentümlichen Satzes anzuführen, sucht M.W. nachzuweisen, dass das Argument, welches Hägerström gegen die objektivistische Theorie angeführt hat, nicht überzeugend ist. Dieses nicht überzeugende Argument finden wir nach M.W. in H's Schrift »Zur Frage nach dem Begriff des objektiven Rechts» (S. 66 f.), wo H. in folgenden Sätzen die Unmöglichkeit, ein objektives Sollen anzunehmen, zu beweisen sucht: wird in einem Urteil gesagt, dass die Pflicht ein Sein-Sollen *ist*, d. h. dass die Pflichthandlung durch mich *eine Wirklichkeit* werden soll, dann muss man sich in dem zugrunde liegenden Urteil eine Modifikation des Seins selbst als reale Bestimmung der Handlung vorstellen. Aber dann werde ich der Wirklichkeitsmodifikation eine *absolute* Wirklichkeit zuschreiben, was ebenso unmöglich ist, wie dies, eine gewisse Einschränkung des Schwarzen als absolut schwar zu fassen (kurs. von mir). — Dieses Argument ist nun nach M.W. nicht überzeugend, weil es auf zwei Prämissen ruht, deren Richtigkeit er in Zweifel ziehen muss (S. 233 f.). Da die zweite Prämisse eng mit der ersten zusammengehört, will ich nur dem Einwand M.W's gegen die erste untersuchen.

Die erste Prämisse bei H. ist folgende: der Gedanke an die Wirklichkeit des Sein-Sollens impliziert den Gedanken an das Sein-Sollen als eine Modifikation des Seins selbst. M.W. sagt nun (S. 234): »keine logische Notwendigkeit scheint mir vorzuliegen, das 'Sein-Sollen' als eine Einschränkung des Seins aufzufassen». — Hierbei ist nun an Folgendes zu erinnern. Wenn M.W. sagt, er glaube nicht, dass eine logische Notwendigkeit vorliege, »das Sein-Sollen als eine Einschränkung des Seins aufzufassen», so ist es selbstverständlich klar, dass das Sein-Sollen *an und für sich* nicht als eine Seinsmodifikation gedacht zu werden braucht. Es kann ja nach Belieben als Ausdruck für eine Qualität besonderer Art, z. B. für M.W's Relationsqualität gedacht werden. Aber anders liegt die Sache, wenn man das Urteil fällt: die Pflicht oder das Sein-Sollen *ist*. Hiermit meint man, dass das Sein auf eine besondere Weise (sc. als ein Sein-Sollen) bestimmt ist. Dieses in besonderer Weise bestimmte Sein gehört nun — meint man — rein objektiv dem Sein an, unabhängig von meiner subjektiven Auffassung. Aber dann muss man sich mit logischer Notwendigkeit denken, dass dieses in besonderer Weise bestimmte Sein eben als solches *ist*, d. h. dass es das Sein selbst ist. Aber da se doch zugleich ein besonderes Sein ist, muss es, um nicht ganz ausserhalb es Seins zu fallen, als eine Modifikation oder eine Einschränkung des Seins gedacht werden, was logisch unmöglich ist. Man beachte, dass es hier darum geht, dass die Pflichthandlung durch mich eine *Wirklichkeit* werden soll. Dies bedeutet, die Pflicht oder das Sollen bezieht sich direkt auf den *Begriff* der Wirklichkeit, auf die Wirklichkeit als solche — auf die ab-

solute Wirklichkeit. Das Sollen bezieht sich mithin nicht auf ein *besonderes* Sein, auf die räumlich-zeitlich bestimmte Handlung, die von mir getan werden soll, sondern auf die eigentliche und wahre Wirklichkeit dieser Handlung Wäre das Sollen, wie M.W. anzunehmen scheint, eine besondere Eigenschaft neben anderen objektiven Eigenschaften der in Raum und Zeit bestimmten Handlung, dann würde es jede Bedeutung für die Handlung verlieren Denn die Handlung *ist* ja schon durch ihre besonderen Eigenschaften als eine besondere, identische Handlung im Naturzusammenhang bestimmt. Das Sollen als eine räumlich-zeitliche Eigenschaft »extra ordinem» ist undenkbar, auch wenn es als eine Relationsbestimmung gedacht wird. Also: wenn das Sollen die Handlung bestimmen soll, muss es so gedacht werden, dass es *die Wirklichkeit* der Handlung, ihre absolute Wirklichkeit, und nicht die Handlung als eine besondere Wirklichkeit in Raum und Zeit bestimmt. Dann aber muss das Sollen, wie ich oben gezeigt habe, als eine Modifikation oder Einschränkung der Wirklichkeit (des Seins) gedacht werden. Man darf nicht vergessen, dass H. in seinem Gedankengang von der metaphysischen Auffassung der Pflicht in der herrschenden Jurisprudenz ausgeht.

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass die Frage nach dem nichträumlichen Charakter des Sein-Sollens von Hägerström an der von M.W. zitierten Stelle nicht berührt wird. Etwas anderes ist es, dass das Sollen als *Gefühlsausdruck* nicht als Glied in den Wirklichkeitszusammenhang eingeordnet werden kann.

Mit dem eben Gesagten berühre ich einen wichtigen Gedanken Hägerström—Olivecronas, den M.W. (S. 236 f.) ganz sicher unterschätzt. Das Sollen erhält nach Hägerström keine Bedeutung ausser durch ein gewisses Gefühl (von Gebundenheit). Das Gefühl wird zum Wesentlichen des psychischen Erlebnisses, welches Auffassung einer Handlung als ein Sollen oder Rechtsbewusstsein genannt wird. Aber das Gefühl ist kein Objektbewusstsein. Deswegen kann das Sollen keine objektive Bestimmung der Handlung sein. — Nun meint M.W., das diese Theorie des Rechtsbewusstseins kein Argument gegen die objektivistische Annahme eines objektiven Sein-Sollens ist, sondern ein Versuch, das psychologische Faktum zu erklären, dass man allgemein glaubt, man fasse das Sein-Sollen als eine objektive Bestimmtheit auf, obwohl es keine solche ist. — Es ist allerdings wahr, dass H. glaubt, durch diese Gefühlstheorie psychologisch die Möglichkeit der Idee eines objektiven Sollens erklären zu können. Aber es erscheint mir eigentümlich, dass M.W. nicht zu wissen scheint, dass H's Gefühlstheorie nicht *nur* eine psychologische, sondern auch eine erkenntnistheoretische Aufgabe hat. Um dies zu beweisen, verweise ich auf nur auf die Gedanken H's in: »Kritische Punkte der Wertpsychologie» (1910), S. 21—26; »Zur Frage nach dem Begriffe des objektiven Rechtes» (1917), S. 46—47; »Vergleich zwischen den Kraftvorstellungen der Primitiven und

der modernen Kulturvölker» (1933), S. 65—67, und »Sozialphilosophische Aufsätze (1939), S. 126 ff., 145 ff.

M.W. will schliesslich (S. 234 f.) geltend machen, dass O's Ansicht über die Wirklichkeit einer Sache oder ein Faktum in absurdum führt. Wenn — wie O. *nach M.W.* lehrt — der Phantasiegegenstand als solcher dem faktischen gegenüber zu stellen ist, und nicht als Glied in dem Raum—Zeit-Zusammenhang eingeordnet werden kann, wie verhält es sich dann — fragt M.W. — mit dem Urteil: »der Platonische Staat wird von Philosophen regiert»? Der Platonische Staat ist ja kein Glied unserer raumzeitlichen Welt. Aber dass die Philosophen des Platonischen Idealstaates sind, muss wohl doch — meint M.W. — als ein Faktum bezeichnet werden (S. 235 f.). — Ja, allerdings, O. würde das nicht bestreiten. Die Idealstaats = Utopie ist selbstverständlich ebensowohl ein Faktum wie die Phantasie eines Zentauren. Eine Sache ist wohl doch nicht deswegen weniger wirklich, weil sie vorgestellt ist, als deswegen weil sie ausserdem noch in der Welt existiert, der die Vorstellung selbst angehört. Aber eine ganz andere Sache ist es, wenn ich in einem Urteile konstatiere, dass etwas so oder so *ist.* Dann muss angenommen werden, dass es so *ist, unabhängig* von meiner Vorstellung. Das Sein-Sollen ist also als *Gefühlserlebnis* ein Faktum — dies hat O. niemals bestritten. Aber er bestreitet, dass das Erlebnis Bewusstsein von etwas ist, das *ausser dem* Bewusstsein existieren soll. Dies deswegen, weil ich niemals im Urteil konstatieren kann, dass der *Inhalt* eines Gefühls etwas ist, welches — unabhängig vom Gefühl selber — in dem Raum und der Zeit existiert, in denen das Gefühl selbst existiert, nämlich als Erlebnis von *mir*, der ja doch nicht als über Raum und Zeit erhaben betrachtet werden kann.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass wenn das Sein-Sollen Ausdruck eines Gefühls sein soll, es nicht unabhängig von ihm (dem Gefühl) bestehen kann. Würde das Sein-Sollen eine Relationsbestimmung zwischen einer Handlung und einer Situation sein, mag nun die Handlung realisiert werden oder nicht, so würde das Sollen also etwas sein, das nicht den beiden Gliedern an und für sich zukommen — ungefähr so, wie die Eigenschaft »grösser» nicht jedem der beiden Glieder Hund—Katze an und für sich, wohl aber in Relation zu einander zukommt. Nun verhält es sich jedoch so, dass ich die Relationsbestimmung »grösser» in der Reflexion unabhängig von meiner subjektiven Vorstellung davon konstatieren kann. Aber dies ist bei der Relationsbestimmung Sein-Sollen unmöglich. Das einzige, das ich im letzteren Falle konstatieren kann, ist mein eigenes Gefühl von Zwang oder ähnlichem. Und es ist die Frage ob es nicht doch zum Schluss dies ist, was M.W. meint, wenn er davon spricht, dass das Sein-Sollen als »ein Faktum» zu fassen ist.

Martin Fries.

———

Zum Begriff des subjektiven Rechts. Antwort auf die Bemerkungen Karl Olivecronas in Theoria 1941, S. 46 ff. von K. Marc-Wogau.

Karl Olivecrona hat in der Antwort auf meine Bemerkungen zu seinem Buch *Law as Fact* den Inhalt seiner Kritik des Begriffs des subjektiven Rechts kurz zusammengefasst und einigen Missverständnissen, zu denen sein Buch — wie ich mit oder ohne Grund vermutete — Veranlassung geben kann, vorgebeugt.

Dies gilt vor allem in bezug auf die Bemerkungen, die ich unter der Ziffer I ausgeführt hatte (*Theoria* 1940, S. 227 ff.). Wo ich ein Schwanken zwischen zwei verschiedenen Gedanken in der Darstellung Olivecronas zu finden glaubte, soll — so erklärt Olivecrona — ein mehr oder weniger klar markierter Übergang von einer Frage zu einer anderen vorliegen. Die Ausdrucksweise, welche die Meinung suggerieren kann, die subjektiven Rechte seien »subjektive Realitäten», sei überall da zulässig, wo es sich allein um den Nachweis handelt, sie seien keine »objektiven Realitäten». Seine eigene Ansicht stelle Olivecrona ausdrücklich und eindeutig fest, wenn er zu einer anderen Frage übergeht, zu der Frage nämlich, wie das subjektive Recht im gewöhnlichen Bewusstsein aufgefasst werde. Nach dieser seiner Ansicht seien die subjektiven Rechte weder objektive noch subjektive Realitäten. — Olivecrona gibt zu, dass es zur Klarheit beitragen könnte, wenn er zu der von ihm gebrauchten Ausdrucksweise: »die bindende Kraft des Rechts existiere nur in der Einbildung», hinzugefügt hätte: »vorausgesetzt, dass man sich bei diesem Ausdruck (scil. dem Ausdruck 'bindende Kraft des Rechts') überhaupt etwas Bestimmtes vorstellte». Durch diese Bemerkung, die wohl auch für die Ausdrucksweise »die subjektiven Rechte existieren nur in der Einbildung» gelten soll, ist selbstverständlich ein mögliches Missverständnis in bezug auf die Hägerströmsche Deutung der genannten Ausdrücke, der Olivecrona sich anschliesst, aus dem Wege geräumt[1]. Da-

[1] Wenn Olivecrona behauptet, dass die Ausdrucksweise wie etwa »die Rechte existieren nur in der Einbildungskraft» sehr natürlich sei, »weil man jedenfalls *glaubt*, diese Wörter (scil. die Wörter 'Rechte', 'Pflichten' u. dgl.) bezeichneten objektive Realitäten», so kann ich ihm nicht zustimmen. Sind die Wörter »subjektives Recht» u. dgl. sinnlose Wörter, bezeichnen sie nichts Bestimmtes, und glaubt jemand, A, dennoch, dass sie etwas objektiv Reales bezeichnen, so scheint mir die natürliche Ausdrucksweise nicht die zu sein, dass die Rechte in der Einbildung von A existieren, sondern dass A:s Annahme, das Wort »subjektives Recht» bezeichne etwas Reales, bloss eine Einbildung sei. Was hier nur in der Vorstellung existiert, ist nicht das subjektive Recht, sondern der Inhalt des Glaubens von A in bezug auf das subjektive Recht, d. h. eben dies, dass »subjektives Recht» etwas Reales bezeichnet. Martin Fries hebt in seinem Beitrag zur Diskussion in diesem Heft der *Theoria* richtig hervor, dass die Ansicht Olivecronas *eindeutig* durch den Satz ausgedrückt werde: »es wird den Men-

durch ist das Ziel erreicht, das sich meine Bemerkungen unter der Ziffer I setzten.

Anders verhält es sich mit dem unter der Ziffer II Ausgeführten. Unter dieser Ziffer wollte ich Olivecrona auffordern, den Sinn seiner begriffsanalytischen Fragestellung deutlicher anzugeben. Damit glaubte ich auf eine sehr wichtige Frage hingewiesen zu haben, die sich keineswegs mit der unter der Ziffer I behandelten deckt. Die Antwort Olivecronas scheint mir gerade in den entscheidenden Punkten keine Klärung seiner begriffsanalytischen Fragestellungen zu geben. Ich glaube im Interesse der Sache zu handeln, wenn ich auf das Problem, das ich unter der Ziffer II angeschnitten habe, hier etwas ausführlicher eingehe. Ich greife jedoch, um Wiederholungen zu vermeiden, diesmal das Problem von einer anderen Seite an.

Wenn man mit Olivecrona die »gewöhnliche Vorstellungsart», z. B. die »gewöhnliche» Rechtsvorstellung zu analysieren sucht, sind zwei Fragestellungen genau auseinanderzuhalten. Beide lassen sich durch die mehrdeutige Frage ausdrücken: »was versteht das gewöhnliche Bewusstsein unter 'Recht'?». Sie können deswegen auch leicht verwechselt

---

schen niemals klar, dass sie sich nur einbilden, dass die subjektiven Rechte existieren» und nicht durch den bei Olivecrona selbst vorkommenden Satz: »es wird den Menschen nicht klar, dass die Rechte nur in der Einbildung vorhanden sind». Dass der letzte Satz nicht eindeutig ist und ein Missverständnis veranlassen kann, ist ja selbstverständlich. Es ist mir nicht begreiflich, wie Fries (unter der Ziffer I) seine Erläuterungen zu den von mir angeführten Zitaten aus dem Buche Olivecronas als eine Widerlegung meiner Kritik auffassen kann. Diese Erläuterungen zeigen ja deutlich, dass der Gedanke, den Olivecrona aussprechen will, bei ihm selbst nicht eindeutig formuliert ist, und dass er — wenn Klarheit herrschen sollte — anders zu formulieren wäre. Dies war indessen eben der Sinn meiner Bemerkungen. Fries formuliert die Meinung, die man seiner Ansicht nach Olivecrona *nicht* zuschreiben darf, mit dem Satz: »die Rechtsordnung usw. (scil. die Rechte und die Rechtspflichten) existieren wirklich in unserer Vorstellung (Einbildung)». Wenn aber Olivecrona selbst seine Ansicht durch völlig analoge Sätze formuliert, so findet Fries alles in voller Ordnung! — Olivecrona wird, wie ich glaube, mir zugeben, dass er den Satz, mit dem er die Behandlung des Problems vom Verhältnis der subjektiven Rechte zu den Tatsachen einleitet, wesentlich anders formuliert haben würde, wenn er auf die Distinktion, auf die ich unter der Ziffer I in meinen Bemerkungen hingewiesen habe, genauer beachtet hätte. Es heisst bei ihm: »wenn wir nach einer wissenschaftlichen Erklärung des Problems suchen, stehen uns *nur zwei Wege* offen. Der eine — zu zeigen, dass die subjektiven Rechte nur in den Vorstellungen der Menschen existieren, d. h. dass sie der Welt der Zeit und des Raumes nur als Inhalte der menschlichen Vorstellungen angehören. Der zweite — zu beweisen, dass die gedachten subjektiven Rechte gewissen Tatsachen entsprechen» (*Om lagen och staten*, S. 84; kurs. von mir). Durch diese Deklaration ist der dritte Weg, den Olivecrona später selbst beschreitet, ausgeschlossen, d. h. der Nachweis, dass der Ausdruck »subjektives Recht» nur ein sinnloses Wort ist, das weder etwas objektiv noch etwas subjektiv Reales bezeichnet.

werden, besagen jedoch völlig Verschiedenes. Ich gebe ihren Sinn kurz an[1].

A. *Erste Fragestellung.* Man kann zunächst davon ausgehen dass das gewöhnliche Bewusstsein (das ja dem theoretisch reflektierenden gegenübergestellt wird) sich überhaupt keinen Begriff über den Sinn der von ihm gebrauchten Ausdrücke, wie etwa »Raum», »Zeit», »Ich», »Pflicht», »Recht» usw. macht. Da es jedoch diese Ausdrücke mehr oder weniger eindeutig gebraucht und sie mit anderen Ausdrücken nicht verwechselt, wird die Annahme nahegelegt, dass diese Ausdrücke, wie sie vom natürlichen Bewusstsein gebraucht werden, sich auf bestimmte Gegenstände (im weitesten Sinne dieses Wortes) beziehen. Die Aufgabe der Analyse ist dann eben, festzustellen, auf welche tatsächliche oder eingebildete (»objektiv oder subjektiv reale») Gegenstände sich der zu untersuchende Ausdruck der üblichen Sprechweise bezieht. — Dabei muss jedoch immer die Möglichkeit im Auge behalten werden, dass die betreffenden Ausdrücke sich auf gar keine Gegenstände beziehen, sondern eben sinnlose Worte sind, auch wenn sie in der natürlichen Rede wie sinnvolle Ausdrücke gebraucht werden und — wie ich mich früher ausdrückte (*Theoria* 1940, S. 231) — das natürliche Bewusstsein selbst glaubt, dass sie einen bestimmten Inhalt bezeichnen. Dies scheint mir in bezug auf die Ausdrücke »Pflicht», »Recht» u. a. der Fall zu sein, wenn die Hägerströmsche Theorie richtig ist.

B. *Zweite Fragestellung.* Man kann aber die Frage: »was versteht das natürliche Bewusstsein unter einem gewissen Ausdruck?» auch in einem völlig anderen Sinne verstehen. Sie könnte dann mit der Frage umschrieben werden: »welche Vorstellung macht sich das natürliche Bewusstsein in bezug auf den Sinn des betreffenden Ausdrucks?» Bei dieser Fragestellung hat man dem natürlichen Bewusstsein eine gewisse Reflexion über die Bedeutung der von ihm gebrauchten Wörter zugeschrieben. Man setzt dann in diesem Falle voraus, dass das natürliche Bewusstsein so zu sagen schon eine gewisse Theorie in bezug auf die Bedeutung z. B. des Ausdrucks »subjektives Recht» hat, die zwar unsicherer und weniger durchdacht sein mag als gewisse juristische und philosophische Begriffsbestimmungen, die aber ebenso wie diese einen Gegenstand der Analyse bilden kann.

Olivecrona hat, soviel ich sehe, zwischen diesen beiden Fragestellungen unterschieden. In der Zusammenfassung seines Gedankenganges

---

[1] Auf den Unterschied dieser beiden Fragestellungen und die Notwendigkeit, sie auseinanderzuhalten, habe ich in meinem Aufsatz *Zur Analyse des Kausalbegriffs* (*Adolf Phalén in memoriam* 1937, S. 20 f.) hingewiesen. Um einem Missverständnis vorzubeugen, sei bemerkt, dass die hier gemeinte Distinktion zwischen den beiden Fragestellungen eine andere ist als die von mir *Theoria* 1940, S. 230 f. (II a und b) angegebene.

in *Theoria* 1941, S. 49 f. knüpft er unter Punkt 2 an unsere zweite Fragestellung, unter Punkt 3 an unsere erste Fragestellung an. Ich glaube indessen, dass ein sehr viel schärferes Auseinanderhalten der beiden Fragestellungen bei der Darstellung der Hägerströmschen Theorie zu empfehlen ist, wenn der Beweisgang, auf den sich die Grundthese der Hägerströmschen Rechtsphilosophie aufbaut, durchsichtig werden soll. Unter der Grundthese der Hägerströmschen Rechtsphilosophie verstehe ich die Behauptung, dass die Wörter »Recht», »Rechtspflicht», »subjektives Recht» u. dgl. keine bestimmten Gegenstände bezeichnen, d. h. sinnlose Wörter sind, und dass Sätze wie etwa »dies ist mein Recht» oder »diese Handlung ist Pflicht», keine sinnvollen Urteile im logischen Sinne sind. Hägerström fasst sie als psychologisch sehr wirksame imperativische Ausdrücke auf, die zwar ein Gefühl zum Ausdruck bringen können, selbst jedoch nichts bezeichnen. Sofern es sich um die genannten Wörter handelt, *wie sie in der gewöhnlichen Rede gebraucht werden,* baut sich die These Hägerströms auf eine Analyse der natürlichen Rechtsvorstellung auf. Der Beweisgang, wie er von Hägerström und Olivecrona geführt wird, scheint mir, wie ich unten ausführen werde, nicht völlig einleuchtend und an einigen Punkten nicht bündig zu sein. Den Grund hierfür sehe ich in der nicht genügend scharfen Auseinanderhaltung der beiden analytischen Fragestellungen, auf die ich hingewiesen habe. Ich glaube, dass man auf einem besseren Wege zur These gelangt, wenn man bei der Analyse konsequent an der ersten Fragestellung festhält. Ich mache den Versuch, so kurz wie möglich darzustellen, wie der so zurechtgelegte Beweisgang sich dann gestalten würde. Dabei halte ich mich, um die Überlegungen zu vereinfachen, an das Beispiel des Eigentumsrechts.

Von unserer ersten Fragestellung ausgehend sucht die Analyse der natürlichen Vorstellung des Eigentumsrechts festzustellen, auf welchen Gegenstand sich dieses Wort, wie es gewöhnlich gebraucht wird, bezieht. Sie prüft verschiedene Alternativen. Diese Alternativen findet sie in verschiedenen mehr oder weniger reflektierten Theorien über den Sinn des Eigentumsrechts vor. Auch die Gedanken, die das natürliche Bewusstsein sich über den Sinn des Eigentumsbegriffs macht, wenn es zur Reflexion veranlasst wird, können als Material dienen. (Insofern — aber auch nur insofern — ist das Ergebnis der Analyse, die von unserer zweiten Fragestellung ausgeht, für die erste Fragestellung von Bedeutung). In den verschiedensten gegebenen Theorien wird nun der Sinn des Eigentumsrechts mit einer Macht oder Machtstellung des Besitzers in Zusammenhang gebracht. Die Analyse stellt nach der Prüfung dieser Theorie fest, dass überhaupt keine Machtstellung dasjenige sei, worauf sich der Ausdruck »Eigentumsrecht», wie er in der üblichen

Sprechweise gebraucht wird, bezieht. Der Beweisgang ist, in aller Kürze und sehr unvollständig wiedergegeben, etwa der folgende:

1. Keine in der wirklichen Welt feststellbaren Tatsachen, die man (wie ich glaube in Übereinstimmung mit Olivecrona) die »faktische Machtstellung» des Besitzers nennen könnte [1], ist dasjenige, worauf sich der Ausdruck »Eigentumsrecht», wie er gewöhnlich gebraucht wird, bezieht. Dieses Recht soll ja auch dann bestehen, wenn die genannte Machtstellung aus irgendeinem Grunde aufgehoben ist oder sich nicht aktualisieren lässt.

2. Ferner ist überhaupt keine denkbare natürliche Machtstellung der Gegenstand, auf den sich der Ausdruck »Eigentumsrecht» beziehen könnte. Man könnte sich z. B. einbilden, dass man mit der Sache, die man besitzt, machen könne, was man wolle, ohne Rücksicht auf den Schaden oder Nutzen anderer, oder dass man die Sache unter allen Umständen behalten könne. Man hätte sich dabei in der Phantasie eine gewisse Machtstellung zugeschrieben. Eine solche »eingebildete Machtstellung» (bloss »subjektiv reale» Machtstellung), die aber vom Besitzer als etwas objektiv Reales angesen wird, kann nicht der Gegenstand sein, worauf sich der Ausdruck »Eigentumsrecht» bezieht. Es verhält sich nämlich so, dass man auch dann noch von seinem Eigentumsrecht redet, wenn man den illusorischen Charakter der vorgestellten Machtstellung einsieht. Wird die Sache gestohlen, so spricht der ehemalige Besitzer immer noch von seinem Eigentumsrecht zur Sache, obgleich er jetzt einsieht, dass er mit ihr nicht alles tun kann, was er will.

3. Schliesslich kann auch keine »übernatürliche Macht», die in gewissen Definitionen des Eigentumsbegriffs angenommen wird, der Gegenstand sein, worauf sich der Ausdruck »Eigentumsrecht» bezieht. Denn eine solche Macht ist, wie aus anderweitigen, hier nicht näher auszu-

---

[1] Unter »faktischer Machtstellung» des Berechtigten versteht Olivecrona gewisse praktische Vorteile, die dem Inhaber des Rechts im allgemeinen zukommen, seine relative Sicherheit hinsichtlich des Objekts seines Rechts und seine Möglichkeit, den Zwangsapparat zu seinen Gunsten zu gebrauchen (*Om lagen och staten*, S. 93). Olivecrona scheint aber auch da von einer faktischen Macht zu reden, wo es sich um Handlungen handelt, die der Rechtsordnung widerstreiten. So wird auf S. 92 vom Schuldner behauptet, er könne ja »faktisch» unterlassen, seine Schulden zu bezahlen. Die faktische Machtstellung ist sonach ein weiterer Begriff als die durch die Rechtsordnung gesicherte Machtstellung. Mit Rücksicht hierauf kann ich die Zweckmässigkeit der Terminologie, die Olivecrona in seiner Antwort auf meine Bemerkungen vorschlägt, nicht recht einsehen. Nach dieser Terminologie soll »faktisch» nicht dasselbe bedeuten wie »objektiv real». Es soll möglich sein, etwas als objektiv real vorzustellen, ohne es als faktisch vorzustellen (*Theoria* 1941, S. 51). Legt man diese Terminologie zugrunde, so müsste allerdings in meinen früheren Bemerkungen (*Theoria* 1940, S. 230 f.) mehrmals statt »faktisch» — »objektiv real» gelesen werden. Gilt dies dann aber nicht auch in bezug auf die angeführte Stelle der Schrift Olivecronas (S. 92)?

führenden Überlegungen Hägerströms folgen soll, überhaupt kein Gegenstand, sondern ein leeres Wort, ein Nichts.

Das Ergebnis der Analyse ist also folgendes. Soll der Ausdruck »Eigentumsrecht», wie er gewöhnlich gebraucht wird, sich auf einen Gegenstand beziehen, so muss dieser in irgendeiner Machtstellung gesucht werden. Nun ist weder eine faktische Machtstellung, noch eine eingebildete, noch eine übernatürliche dieser Gegenstand. Hierdurch ist der Übergang zum negativen Teil der Hägerströmschen These motiviert: der Ausdruck »Eigentumsrecht» bezieht sich überhaupt nicht auf irgendeinen Gegenstand, er ist ein sinnloses Wort. Die Hägerströmsche These bringt ihn mit einem Gefühl in Zusammenhang. Auf die Begründung dieses positiven Teils der These können wir hier nicht eingehen. —

Ich glaube meine Anmerkungen gegen Olivecronas Darstellung dadurch zusammenfassen zu können, dass ich den Beweisgang, der bei ihm (und auch bei Hägerström selbst) zur Begründung der genannten Grundthese dient, mit dem hier oben skizzierten kontrastiere und die einzelnen Sätze seiner Argumentation[1] kurz kommentiere.

Olivecronas Argumentation verläuft folgendermassen:

a. *Das natürliche Bewusstsein stellt sich bei dem Ausdruck »subjektives Recht» eine eigenartige Macht vor.* Diese Behauptung ist vom Standpunkte unserer zweiten Fragestellung zu verstehen. Olivecrona begründet sie ja auch durch folgende Überlegung: »Die Machtvorstellung tritt deutlich zu Tage z. B. in der Art, wie man den Begriff umschreibt, wenn man zu erklären hat, was ein subjektives Recht bedeutet. Man sagt dann, dass der Besitzer mit der Sache tun 'kann', was er will . . .» (*Om lagen och staten*, S. 91). Die Macht wird vom natürlichen Bewusstsein selbst — dies ist der Sinn der Behauptung — als der Inhalt des Rechtsbegriffs angegeben, wenn es zur Reflexion über den Begriff gezwungen wird.

b. *Die vorgestellte Macht entspricht keiner in der sozialen Welt faktisch vorhandenen Machtstellung.* Soll diese Behauptung Olivecronas im Sinne unserer ersten Fragestellung verstanden werden, so entspricht sie dem, was ich oben unter 1 ausgeführt habe. Olivecrona scheint sie indessen im Sinne unserer zweiten Fragestellung zu verstehen. (In der Zusammenfassung seines Gedankenganges in *Theoria* 1941, S. 49, wird sie von ihm unter Punkt 2 eingeführt, in welchem Abschnitt er die Frage stellt, die unserer zweiten Fragestellung entspricht.) Seine Meinung ist dann folgende: bei dem Versuch, den Sinn des Rechtsbegriffs (im subjektiven Sinne) anzugeben, weist das natürliche Bewusstsein auf eine Machtstellung hin, die — wie es sich bei näherer Prüfung erweist — der faktischen Machtstellung des Berechtigten nicht entspricht. In diesem

[1] Diese Sätze sind in der folgenden Darstellung kursiviert.

Sinne verstanden scheint mir indessen die Behauptung höchst zweifelhaft zu sein. Ich glaube, dass man oft, wenn man gezwungen wird, den Inhalt der Rechtsvorstellung anzugeben, gerade auf die faktische Machtstellung (gewisse praktische Vorteile u. dgl.) hinweisen würde. Natürlich könnten gewisse Überlegungen einen dazu führen, sich mit dieser Bestimmung nicht zufrieden zu geben und etwas anderes als den Inhalt der Rechtsvorstellung anzugeben. Dies wäre dann aber schon eine fortgeschrittene Reflexion, und es wäre fraglich, ob man es hier noch mit dem »gewöhnlichen Bewusstsein» zu tun hätte.

c. *Eine nicht-faktische Macht ist ideell, d. h. eine über die Welt des Wirklichen erhobene, ungreifbare, übersinnliche Macht.* Olivecrona lässt hier nur zwei Alternativen zu: entweder ist die Macht faktisch, oder auch ist sie ideel in der Bedeutung des über die räumlich-zeitliche Welt Erhobenen. Ich gestehe, dass mir der Grund unverständlich ist, weshalb Olivecrona hier eine dritte Möglichkeit ausschliesst: die Annahme einer nur eingebildeten Machtstellung, die jedoch die allgemeine Gesetztlichkeit der räumlich-zeitlichen Welt nicht übersteigt, d. h. nicht übernatürlich ist. Dies ist um so schwerer zu verstehen, als er doch anderwärts selbst von einer solchen eingebildeten Macht spricht (*Om lagen och staten*, S. 104). Ich kann mich deshalb seiner Ansicht (vgl. *Theoria* 1941, S. 51) nicht anschliessen, dass eine nicht-faktische Macht ihrem Begriff nach etwas Sinnloses sei, auch wenn ich ihm darin zustimme, dass die Annahme einer übersinnlichen Macht sinnlos ist. Wenn das natürliche Bewusstsein erklärt, das Eigentumsrecht zu einer Sache sei eine Macht, mit der Sache alles zu tun, was man will, so ist diese Macht gar nicht als übersinnlich gedacht. Man stellt sich eine Machtstellung vor, die sich zwar bei einer Prüfung als nicht-faktisch erweist, keineswegs aber ein sinnloses Wort ist. Sie stellt ohne Zweifel — um einen Ausdruck Olivecronas (*Theoria* 1941, S. 50) zu gebrauchen — ein »anschauliches Machtverhältnis» dar.

d. *Das gewöhnliche Bewusstsein stellt sich also bei dem Ausdruck »subjektive Recht» eine ideelle (übernatürliche) Macht vor.* Diese Behauptung ist im Sinne unserer zweiten Fragestellung zu verstehen. D. h. Olivecrona will durch sie angeben, wie das natürliche Bewusstsein selbst den Sinn des Ausdrucks »subjektives Recht» auffasst. In diesem Punkte muss ich Olivecrona bestimmt widersprechen. Es ist zwar richtig, dass man in der juristischen und philosophischen Literatur Bestimmungen des subjektiven Rechts finden kann, in denen auf eine ideelle Macht hingewiesen wird. Dies kann aber nicht — wie Olivecrona zu meinen scheint (*Om lagen och staten*, S. 92, Fussnote) — ein Beleg dafür sein, dass schon das natürliche Bewusstsein bei der Angabe des Sinnes des Rechtsbegriffs auf eine geistige Macht hinweise. Legt man das Ergebnis gewisser philosophischer Überlegungen in die natürliche Vorstellungsart

selbst hinein, so scheint mir der Ausdruck »natürliches Bewusstsein» seinen Sinn völlig zu verlieren.

e. *Die ideelle (übersinnliche) Macht ist ein sinnloses Wort.* Auf diesen Gedanken, der sich auf Hägerströms Kritik der Metaphysik gründet, brauche ich hier nicht einzugehen.

f. *Das gewöhnliche Bewusstsein stellt sich bei dem Ausdruck »subjektives Recht» ein sinnloses Wort vor.* Im Sinne unserer erste Fragestellung verstanden besagt dies, dass das Wort »subjektives Recht», wie es gewöhnlich gebraucht wird, überhaupt keinen Gegenstand bezeichnet. Dies ist dann der wesentliche Punkt der Theorie. Olivecrona scheint indessen die Behauptung auch in einem anderen Sinne zu verstehen. Sie besagt nach ihm, dass das Wort »subjektives Recht» selbst, d. h. dieser Zeichen- oder Lautkomplex, Vorstellungsinhalt ist, wenn man von seinem Recht spricht. Ich vermisse hier die Begründung dieser Annahme, die in ein psychologisches Gebiet eingreift, das in der Literatur sehr umstritten ist. Auch wenn es ein wortloses Denken nicht geben sollte, scheint mir die Annahme keineswegs selbstverständlich zu sein. Bei der Sinnanalyse ist es empfehlenswert, nicht vom einzelnen Wort, sondern von einem Satz auszugehen, in dem das Wort vorkommt. Der Sinn des Wortes ist zweifellos durch seine Stellung im Satze bedingt. Geht man aber vom Satz aus, so ist es — wie mir scheint — keineswegs selbstverständlich, dass das Satzverstehen die Vorstellung der einzelnen Wörter voraussetzt. Ich gehe auf diese Frage hier nicht näher ein, da die genannte Annahme für die Theorie von Olivecrona von untergeordneter Bedeutung ist. —

Ich stelle mir vor, dass ein Leser des Buches Olivecronas sich über die Unmenge der verschiedenen Gedanken in bezug auf das subjektive Recht wundern muss, die Olivecrona dem natürlichen Bewusstsein zuschreibt. Das natürliche Bewusstsein stelle sich bei subjektivem Recht vor: 1. nichts Bestimmtes, 2. ein Wort, das nichts bezeichnet, 3. eine ideelle Macht, 4. gewisse praktische Vorteile (welcher Gedanken jedoch nicht eindeutig festgehalten wird). Auch verstehe ich nicht das Zweckmässige der Darstellungsweise, wenn man zuerst behauptet, das natürliche Bewusstsein stelle sich bei dem Ausdruck »subjektives Recht» etwas vor, nämlich eine ideelle Macht, um dann sogleich wieder geltend zu machen, dass eine ideelle Macht ein sinnloses Wort sei, und dass also das natürliche Bewusstsein sich nichts Bestimmtes bei dem Ausdruck »subjektives Recht» vorstelle. — Ich glaube, dass ein schärferes Hervorheben des Unterschiedes der Gesichtspunkte, von denen aus diese verschiedenen Behauptungen zu verstehen sind, zum leichteren Erfassen der Grundthese der Hägerströmschen Theorie führen kann. Dabei ist es besonders wichtig, die oben angegebenen beiden begriffsanalytischen Fragestellungen genau auseinanderzuhalten. —

Was schliesslich das Thema der Ziffer III betrifft, kann ich mich verhältnismässig kurz fassen. Es ist eine wesentliche Prämisse der Hägerströmschen Argumentation, wie ich sie oben dargestellt habe, dass das Seinsollen keine objektive Bestimmung sein kann. Wäre das Seinsollen eine objektive Bestimmung, so könnte man ja versucht sein, den Inhalt des Begriffs des subjektiven Rechts etwa auf das objektive Seinsollen gewisser Handlungsweisen seitens anderer im Verhältnis zu dem Berechtigten zurückzuführen. Ein solcher Gedanke ist für Hägerström ausgeschlossen, da er die Annahme der Objektivität des Seinsollens *a limine* abweist [1]. Olivecrona schliesst sich ihm an. Unter der Ziffer III wollte ich ihn auffordern, die Gründe hierfür näher anzuführen [2]. Zu diesem

[1] Was Fries in bezug auf das von mir (*Theoria* 1940, S. 233) kommentierte Argument Hägerströms ausführt, übersteigt mein Fassungsvermögen. Dies hängt vielleicht mit seiner mir nicht geläufigen Terminologie zusammen. Wenn er vom Urteil »die Pflicht oder das Seinsollen *ist*» spricht, muss ich mein erstes Fragezeichen setzen. Ich kann mit dieser Wortzusammenstellung keinen Sinn verbinden. Vielleicht meint Fries das Urteil »das Seinsollen ist etwas Wirkliches». Ich staune auch, wenn ich die Behauptung höre, dass das Seinsollen zwar *an und für sich* als Ausdruck für eine Qualität besonderer Art gedacht werden könne, nicht aber, wenn es in einem Urteil auftritt. Ferner ist es mir unbegreiflich, weshalb die metaphysische Annahme, dass das Sollen sich auf die absolute Wirklichkeit der Handlung bezieht, als eine notwendige Prämisse des Hägerströmschen Argumentes vorauszusetzen sei. Ich meinte dem Argument einen Sinn ablesen zu können auch ohne diese ungereimte Voraussetzung. Geht Hägerström in seinem Argument — wie Fries zu meinen scheint — von dieser metaphysischen Voraussetzung aus, weil er sie in mehreren Theorien vorfindet, so kann das Argument höchstens diese Theorien (die sich auf der genannten Voraussetzung aufbauen) widerlegen, nicht aber die objektive Theorie des Sollens überhaupt. Fries scheint indessen der Ansicht zu sein, dass, wenn das Sollen als eine objektive Bestimmung gedacht ist, es in dem soeben angeführten metaphysischen Sinne gedacht sein muss. Es könne nicht eine Bestimmung der Handlung selbst, sondern nur des absoluten Seins der Handlung sein. Diese Behauptung ist nicht schlüssig. Nichts steht im Wege, das Sollen — wenn es eine objektive Bestimmung sein sollte — auf die Handlung selbst zu beziehen. Das Sollen gehört dann zur vollständigen Bestimmtheit der Handlung, d. h. bei der Aufzählung aller Bestimmungen der Handlung (inclusive der Relationsbestimmungen) müsste auch das Seinsollen der Handlung in gewissen Situationen erwähnt werden.

[2] Fries weist auf die erkenntnistheoretische Aufgabe der Hägerströmschen Gefühlstheorie hin und wundert sich, dass ich sie bei den Überlegungen der Ziffer III nicht erwähnt habe. Ich muss mich meinerseits wundern, dass Fries nicht einsieht, dass diese Theorie a n u n d f ü r s i c h nicht als Argument gegen die objektivistische Theorie des Sollens gebraucht werden kann. Die Theorie besagt ja nur, dass das im Gefühlserlebnis Erlebte nicht unabhängig von dem Erlebnis dem Wirklichkeitszusammenhang angehören könne und insofern also notwendig subjektiv sei. Setzt man voraus, dass das Sollen eine Bedeutung ausschliesslich durch ein gewisses Gefühl besitze, so folgt aus der erwähnten Gefühlstheorie, dass das Sollen keine objektive Bestimmung sein kann. Aber gerade die genannte Voraussetzung, dass es kein intellektuales Erfassen des Sollens gibt, d. h. dass das Sollen nur durch ein Gefühl seine

Zweck habe ich auf eine Deutungsmöglichkeit hingewiesen, nach der das Sollen als eine unanlysierbare objektive Relationsbestimmung zu fassen ist, die einer Handlungsweise oder einer Handlung im Verhältnis zu einer konkreten Situation zukommt. Diese Deutungsmöglichkeit hat Olivecrona in seinem Buch (zwar nicht *expressis verbis*, wohl aber *implicite*) sehr bestimmt, aber — wie mir scheint — ohne jede Begründung abgewiesen, wenn er die Annahme, eine Handlung habe die objektive Beschaffenheit, vorgenommen oder nicht vorgenommen zu werden, als ungereimt bezeichnet.

In seiner Antwort hat Olivecrona daran Anstoss genommen, dass ich von einer Analogie zwischen dieser unanalysierbaren Relationsbestimmung des Sollens und der Relationsbestimmung »Vor—Nach» sprach. Die Analogie sollte sich indessen allein darauf beziehen, dass beide — unanalysierbare, einfache Relationsbestimmungen sind. Ich glaube, dass dadurch die von Olivecrona auf S. 51 f. dargestellten Bedenken fortfallen.

Ferner hat der Ausdruck »konkret» Olivecrona Schwierigkeiten bereitet. Ich gebe zu, dass es glücklicher wäre, diesen vieldeutigen Ausdruck zu vermeiden. Dass ich unter einer »konkreten Situation» nicht — wie Olivecrona vermutet — an »eine objektiv vorhandene (nicht nur vorgestellte) Situation» (vgl. Theoria, S. 52) gedacht habe, dürfte aus dem, was ich in meinen Bemerkungen S. 235 ausgeführt habe, deutlich hervorgehen Es war auch nicht meine Absicht, durch den Ausdruck »konkret» einen gewissen allgemeinen Charakter der Situation auszuschliessen. Ich gebrauchte den Ausdruck »konkret» in dem sehr schwer zu bestimmenden Sinne, in welchen man zuweilen »ein Dreieck» (unbestimmt welches) im Gegensatz zu dem Begriff »Dreieck» als etwas Konkretes bezeichnet hat. Dadurch ist selbstverständlich weder angenommen, dass ein Dreieck existiert, noch dass es sich um ein ganz bestimmtes einzelnes Dreieck handelt. — Für die Formulierung der von mir gemeinten Deutungsmöglichkeit des Sollens würde es übrigens auch genügen, von der Relation zwischen einer Handlungsweise oder einer Handlung und einer gewissen Situation, in der — wie man sagt — die Handlung ausgeführt werden soll, zu sprechen.

Gehe ich von Olivecronas Anmerkungen zu meiner Formulierung der genannten Deutungsmöglichkeit zu den »Argumenten» über, die er gegen sie vorbringt, so finde ich nur die wiederholte Behauptung, dass das Sollen keine Relationsbestimmung sei. Es scheint mir jedoch sehr einfach zu sein, alle die Fälle, in denen Olivecrona keine Relation zu finden meint, ohne jede Sinnveränderung so zu umschreiben, dass die Relation klar zu

---

Bedeutung erhalte, ist nicht ohne weiteres evident. Solange diese Voraussetzung nicht bewiesen ist, hat die Hägerströmsche Gefühlstheorie für unsere Frage gar keine Beweiskraft. Einen bündigen Beweis für die genannte Voraussetzung vermisse ich sowohl bei Hägerström als auch bei Olivecrona.

Tage tritt. Z. B.: die Regel »man soll die Wahrheit sagen» bringt zum Ausdruck, dass das Wahrheitssagen zu allen Situationen, wo ein Mensch sinnvoll spricht, in der Relation des Sollens steht. — Dass eine Sollaussage in gewissen Fällen einen Imperativcharakter besitzt, braucht an und für sich nicht auszuschliessen, dass das Sollen die genannte Relationsbestimmung bezeichnet. Das Imperativische liegt dann nicht in dem Ausdruck »soll» als solchem, sondern in der Betonung, in dem Ausrufungszeichen od. dgl. Dies scheint mir um so plausibler zu sein, als es offenbar Sollaussagen gibt, die keinen Imperativcharakter besitzen. So namentlich alle Sollaussagen über das Vergangene: »die und die Handlung sollte damals vorgenommen werden».

Ich gebe zu, dass ich nicht sehe, wie man das Vorhandensein der hier in Rede stehenden objektiven Soll-Relation beweisen könnte. Solange jedoch nicht bewiesen ist, dass die Annahme derselben logisch unhaltbar sei, scheint mir die Behauptung, jede objektivistische Theorie des Sollens sein ungereimt, dogmatisch zu sein. Wie ich in meinen früheren Bemerkungen betonte, fasse ich die dargestellte Theorie als eine »Deutungsmöglichkeit» auf, ohne mich ihr anschliessen zu wollen. So lange sie aber besteht, ist es mir unmöglich, mich der Hägerströmschen Theorie vorbehaltlos anzuschliessen und sie mit einem Überzeugungsgrad zu verfechten, den ich bei Olivecrona vorfinde, und um den ich ihn übrigens sehr beneide.

K. Marc-Wogau.

Die Grösse eines Körpers gemäss der Relativitätstheorie. Von *Victor Kraft.*

Der Beitrag, den ich unter diesem Titel in Heft 1 des Jgs 1940 veröffentlicht habe, hat zu einer brieflichen Diskussion mit Professor H. Gomperz (Los Angeles) geführt, über die ich hier berichten möchte, weil sie zu einer wesentlichen Ergänzung und Klarstellung geführt hat. Prof. Gomperz machte mir den grundsätzlichen Einwand, »dass die Frage nach der absoluten Länge mit dem Problem Realismus-Phänomenalismus schlechterdings gar nichts zu tun hat». Denn diese Frage besteht nicht bloss für jenen sondern auch für diesen, weil auch der Phänomenalismus zur Beschreibung des Zusammenhanges der Phänomene (in der Art von Naturgesetzen) objektive Körper einführen muss, allerdings nur als konstruierte, nicht als Realitäten, d. h. nur in dem Sinn, »dass sich die Phänomene auf solche Art folgen, *als ob* ihnen dauernde Körper zu grunde lägen». Demgemäss kann auch der Phänomenalismus nach der absoluten Länge eines Körpers fragen. Es ist für ihn eine Länge, die er *konstruieren* muss. Dieser Konstruktion bereitet aber nun die Relativitäts-

theorie im Prinzip nicht mehr Schwierigkeiten als die klassische Physik. Wie schon in dieser das Ergebnis einer Längen-Messung von der gewählten Masseinheit (Fuss oder Meter) abhängt und je nach dieser verschieden ausfällt, so kommt in der Relativitätstheorie nur noch die Abhängigkeit vom Bewegungszustand des Bezugsystemes dazu. Dass sich bei verschiedenen Bewegungszuständen verschiedene Längenwerte ergeben, ist nichts anderes, als wenn das bei verschiedenen Masseinheiten der Fall ist. Aber wie sich hier die verschiedenen Längenwerte nach dem Verhältnis der Masseinheiten in einander umrechnen lassen, so besteht auch bei den vom Bewegungszustand abhängigen Längenwerten eine gesetzmässige Beziehung der Messungsergebnisse zu einander. (Welcher Art diese Beziehung ist, ist allerdings im Lauf der Diskussion nicht klar formuliert worden.) In dieser gesetzmässigen Beziehung seiner Längenmessungen besteht die absolute Länge eines Körpers. Den Gesichtspunkt der absoluten Länge kann man in Bezug auf die Relativitätstheorie somit nicht lediglich auf dem Standpunkt des Realismus geltend machen. Dann sind aber die aus diesem Gesichtspunkt eingewendeten Schwierigkeiten deshalb nicht durch eine Ausschaltung des Relativismus zu lösen sondern durch eine solche Fassung des Begriffes der absoluten Länge, wie sie allein konstruierbar, angebbar ist: als gesetzmässige Beziehung der Längenmessungsergebnisse.

Wenn man den Phänomenalismus so definiert wie Prof. Gomperz, muss man seinem Einwand recht geben. Dann ist der Gesichtspunkt der absoluten Länge in der Tat nicht an den des Realismus gebunden. Aber es besteht doch ein innerer Zusammenhang zwischen der Argumentation mit der absoluten Länge und dem Realismus. Die philosophischen Gegner der Relativitätstheorie meinen mit der absoluten Länge keineswegs eine gesetzmässige Beziehung, sondern eine ganz bestimmte Länge, die Länge des identischen Körpers. Es ist, wie Oxenstierna wörtlich sagt, die Länge, »die dem Körper an sich zukommt». Der Einwand gegen die relativitätstheoretische Längenbestimmung lautet ja: Derselbe Körper kann doch nicht (zur selben Zeit) verschiedene Längen haben, sondern nur eine! Es sind damit zwei ganz verschiedene Bedeutungen von »absolute Länge» im Spiel: einmal als gesetzmässige Beziehung gemessener Längen und dann als Länge an sich. Eine *gemessene* Länge ist ein Vergleichungsergebnis, sie stellt eine Beziehung eines Körpers zu anderen dar. Die Länge an sich ist *ohne* Beziehung auf andere Körper eine bestimmte Länge. Dieser letztere Begriff einer absoluten Länge wurzelt offenkundig im Realismus, psychologisch zweifellos, aber auch theoretisch. Denn einem konstruierten Körper, dem keine Existenz zuerkannt wird, kann man schwerlich eine Länge an sich zuschreiben. Seine absolute Länge kann eben nur in einer gesetzmässigen Beziehung seiner *gemessenen* Längen bestehen.

Aber viel wichtiger erscheint mir das Folgende: Die philosophischen Gegner argumentieren gegen die Relativitätstheorie mit dem Widerspruch, dass die relativitätstheoretische Längenbestimmung für denselben Körper verschiedene Längen ergebe, dass derselbe Körper aber (ohne reale Veränderung) nicht verschiedene Länge haben könne. Diese Argumentation beruht auf der Vorausetzung, dass jeder der verschiedenen Längenbestimmungen für sich die absolute Länge des Körpers angibt. Sie gibt aber nur das *Verhältnis* der Körperlänge zu anderen Körperlängen u. zw. *unter bestimmten Bedingungen* (Bewegungsdifferenz), die jeweils verschieden sind, an. *Gemessene* Längen sind immer *relative* Längen. Diese werden in der Argumentation gegen die Relativitätstheorie mit der *absoluten* Länge als beziehungsloser Länge an sich gleichgesetzt. Und das ist ihr eigentlicher Fehler. Die relativitätstheoretische Längenbestimmung besagt: Unter verschiedenen Bedingungen gemessen, ergeben sich verschiedene *relative* Längen für denselben Körper; und das enthält gar keinen Widerspruch. Der ganze Einwand beruht auf einer Verwechslung von gemessenen relativen Längen mit der absoluten Länge. Wenn man diese Verwechslung erkannt hat, löst sich der Einwand auf. Ein Körper kann nur eine bestimmte absolute Länge haben, aber verschiedene relative d. i. gemessene Längen. Die absolute Länge kann nie ein Messungsergebnis sein. Die *Bestimmung* einer absoluten Länge kann immer nur in einer gesetzmässigen Beziehung zwischen den verschiedenen gemessenen Längen bestehen.

Victor Kraft.

REVIEWS.

Ernst Cassirer: *Christina och Descartes.* Ett bidrag till 1600-talets idéhistoria. (*Christine et Descartes.* Contribution à l'histoire des idées au XVIIe siècle). — Stockholm 1940. Albert Bonniers förlag. 140 pages, prix 3:75.

Ce volume consacré à deux des figures culturelles les plus remarquables du 17:e siècle es un recueil des conférences fort remarquées que le Professeur Ernst Cassirer fit sur la reine Christine et Descartes en octobre 1938 à l'Université de Göteborg. Quatre chapitres: I. L'influence de Descartes sur l'évolution religieuse de la reine Christine, II. Descartes comme maître d'éthique de la reine Christine, III. La rôle de l'éthique cartésienne dans l'histoire des idées, IV. La reine Christine et l'idéal héroïque du 17:e siècle, nous montrent sous différents éclairages la constellation débattue de cette jeune reine suédoise et du maître de philosophie qu'elle s'était attaché. L'auteur place ces deux figures sur un vaste fond d'histoire des idées où l'on voit apparaître entre autres les traits de Nicolas de Cuse et de Jean Bodin et où les idées de tolérance religieuse, de religion naturelle et de théisme universel s'offrent claires et directrices contre l'arrière-plan des guerres de religions. Selon la méthode comparative que suit l'auteur, les relations entre Descartes et Christine se révélent comme quelque chose de plus qu'une rencontre fortuite entre deux des esprits les plus libérés de l'époque. L'auteur a justement retrouvé, dans »le problème Descartes—Christine», tous les traits avec lesquels il était auparavant devenu familier au cours de ses études des tendances générales de l'esprit au 17:e siècle. Rien de plus naturel donc que son intérêt dût avant tout être retenu par »le processus général d'évolution dont Descartes et Christine peuvent servir d'exemple-type» — — — En conséquence son exposé tend constamment à séparer les uns des autres les fils de chaîne du tissu spirituel de l'époque et à éclairer leur cours. Mais en étant ainsi rattachées à leur contexture, les deux figures principales gagnent en signification de même qu'elles se font plus compréhensibles, aussi bien chacune pour soi que dans leur tête-à-tête philosophique et religieux.

M. Cassirer pense en effet que la reine suédoise à l'époque où elle a

fait la connaissance de Descartes se trouvait au stade de la philosophie bodinienne et de la religion naturelle. Il retrouve aussi dans ses deux figures des traits de la renaissance *stoïque* dont le puissant courant traverse toute la vie spirituelle du 17:e siècle et qui a été remarquée avant tout depuis les travaux fondamentaux de Dilthey. Les forces motrices les plus irrésistibles furent les hommes de l'école philologique hollandaise: Lipsius, Vossius, Scioppius et Heinsius, et Cassirer nous montre comment ce mouvement a été de la plus grande importance pour la formation des idées éthiques de Descartes. Mais Christine aussi touchait de très près à ce cercle hollandais de philosophes et d'humanistes »qui, en ranimant le stoïcisme romain, cherchait à amener un renouveau moral et philosophique» (p. 97). Alors qu'elle n'avait encore que quinze ans son précepteur, Johannes Matthiæ, lui avait mis entre les mains le »Politicorum libri sex» de Lipsius et lui avait fait étudier l'»Elementa rhetorica» de Vossius avec qui elle devait plus tard correspondre personnellement. En s'appuyant sur le célèbre portrait que Chanut fit de la reine en 1648, Cassirer établit que »l'éthique stoïque avait influencé Christine avant qu'elle n'eût fait la connaissance de l'éthique cartésienne» (p. 69).

Qu'elle qu'ait été la mesure dans laquelle la jeune reine fit sien l'idéal stoïque de sagesse qu'elle avait aussi appris à connaître plus directement par les écrits de Sénéque, d'Epictète et de Marc Aurèle, elle ne parvint cependant jamais à s'accomoder de sa prescription d'apathie et d'étouffement des passions. Et à cet égard non moins qu'à d'autres elle trouva appui chez le penseur français. Car lui non plus en effet ne réclamait pas le déracinage complet de toute passion. Il exigeait seulement qu'on les plaçât sous le contrôle de la volonté et sous la conduite des concepts »clairs et distincts». Il n'y aurait point de passion mauvaise en soi. On pouvait même, selon lui, faire jouer les passions les unes contre les autres de manière à ce qu'elles se tinssent ainsi réciproquement en échec et laissassent libre la raison. — Il avait exposé cette doctrine dans son écrit »Les passions de l'âme» qu'il envoya, encore à l'état de manuscrit, à la jeune souveraine. Ce livre semble avoir signifié pour Christine une libération du conflit douloureux qu'était pour elle la tension entre son propre naturel passionné et le commandement stoïque d'apathie (p. 84). Que l'auteur ici met le doigt sur un point important de l'évolution morale et de la conscience de Christine, c'est ce qui n'échappe à personne. Des réflexions postérieures faites pendant ses années à Rome et formulées dans »L'ouvrage de loisir» et »Les sentiments» témoignent des traces laissées en elle par cette crise de conscience.

Cassirer de son côté voit dans cette conception plus libre de la vie affective, dans cette libération à la fois de préjugés chrétiens et de préjugés stoïques dans lesquels Descartes et sa royale élève s'unissent, une conception toute nouvelle de la vie. Comme historien des idées il se de-

mande même où il faut en chercher les »sources spirituelles». C'est chez des penseurs et des moralistes comme Pietro Pomponazzi, Michel de Montaigne et Pierre Charron qu'il les voit sourdre pour se réunir ensuite en un flot toujours plus puissant. L'ouvrage de Montaigne »De la Sagesse» (1601) en particulier donne lieu à un exposé fin et clair. Là l'auteur découvre aussi »une mentalité qui représente le point de départ de l'évolution qui a abouti aux »Passions de l'âme» de Descartes» (p. 89). — Ce que M. Cassirer expose là (p. 86—95) avec la vivacité de trait du maître, c'est une phase tardive et tout particulièrement captivante de la »sécularisation de l'éthique» que M. Åke Petzäll a décrite dans son début et pour l'époque allant de saint Augustin à Anselme de Canterbury et à Alexandre de Hales. Dans ce grand mouvement de libération qui s'étend à travers plusieurs siècles, Descartes et sa royale pupille ont aussi leur place. A ce sujet comme à d'autres l'auteur fixe son attention sur l'influence galvanisante exercée par Descartes et ses idées morales sur l'époque et sur la postérité. C'est là un fait dont on a jusqu'ici beaucoup trop rabaissé l'importance, fait remarquer l'auteur qui se tourne contre le point de vue de Louis Liard et de Ferdinand Brunetière. En tant que moraliste Descartes prêchait donc un idéal de discipline personnelle, d'héroïsme et de grandeur d'âme; sur ce chemin le suivait aussi la reine de Suède, — dans ses écrits et, dans la mesure de ses forces, dans sa vie. Ce ne fut pas sans raison qu'elle appela son dernier recueil de maximes »Les sentiments héroïques».

Lorsque l'auteur, dans le IV:e et dernier chapitre, examine cet idéal héroïque qui fut celui de Christine, il prend aussi en considération la culture esthétique et littéraire du 17:e siècle comme composante importante de l'arrière plan culturel contre lequel nous apparaît sa conception du monde et de l'homme. M. Cassirer se demande par exemple s'il n'existe point un lien spirituel »non seulement entre elle et Descartes, mais aussi entre elle et Corneille». A ce point de vue il est certain que les documents nous font défaut, mais les grandes tragédies de Corneille, Horace, Cinna, Polyeucte, Pompée, appartiennent à la jeunesse de Christine et l'on connait assez son amour pour la culture et la poésie françaises; elle lisait et écrivait le français comme une autre langue maternelle. Que dans ces conditions le plus grand poète dramatique de l'époque soit resté inconnu de la jeune reine éprise de théâtre, voilà qui est peu probable. Ici comme partout ailleurs dans cette étude sur Christine le but de l'auteur n'est cependant pas de rechercher la »causalité historique», savoir les influences littéraires directes et les réminiscences qui ont pu jouer dans la formation de l'esprit de Christine, mais de découvrir» la *substance* historique ou la structure spirituelle du 17:e siècle en général» (p. 107). Il veut montrer des »rapports d'idées», non point des liens personnels et chronologiques, il veut caractériser le »contenu spirituel de l'époque» (p. 116), son style de vie et sa »mentalité». De même qu'il a déjà cherché, dans son étude

»Descartes und Corneille» (dans l'ouvrage »Descartes. Lehre — Persönlichkeit — Wirkung, Stockholm 1939), abstraction faite de toute chronologie à montrer l'affinité intérieure», le lien purement *idéel,* les similitudes de style et d'état d'âme entre le système philosophique cartésien et le théâtre cornélien, de même il cherche ici aussi à découvrir certains points de contact profonds entre la reine et le poète français. L'idéal »héroïque» de vie préconisé par Christine dans »Les sentiments héroïques», son dernier recueil de maximes, montre une parenté toute proche avec l'idéal qui inspire la tragédie classique, parenté qui s'étend jusqu'à la langue et au style. Christine et Corneille parlent tous deux le langage du baroque. Ils aiment tous deux le grand geste. M. Cassirer pense qu'on peut utiliser le drame cornélien »comme un moyen pour la compréhension historique» (p. 109) et comme une échelle pour mesurer les actions de Christine »échelle qui valait de son propre temps» (p. 111). Au sujet des héroïnes de Corneille il fait remarquer (p. 121) que »ces figures littéraires de femmes nous fournissent la clef du caractère de Christine». Il ajoute cependant, critique (p. 126): »L'idéal héroïque qu'elle s'était très tôt déjà créé et dont elle avait trouvé la confirmation dans la philosophie antique aussi bien que dans la doctrine cartésienne, elle ne put ni l'abandonner, ni le réaliser». Il resta un idéal.

Ainsi l'auteur nous montre cette reine de Suède, cette figure si cultivée et si discutée, dans la double lumière de la philosophie de Descartes et de la dramaturgie de Corneille. Une peinture de toute une époque, une perspective profonde dans un cadre étroit. On aurait seulement souhaité que M. Cassirer dans son exposé magistral ait aussi fait une place aux traits mystiques qui colorent bon nombre de réflexions de l'ex-reine après sa conversion au catholicisme, en particulier celles des »Sentiments». Les études christiniennes ont cru trouver ici des ressemblances avec le »Traité de l'amour de Dieu» de Saint François de Sales (1616), à la fois dans le fond et dans la forme; ressemblances qui, en une certaine mesure, adoucissent le rationalisme »héroïque» qui caractérise le plus grand nombre de ses sentences. Il eût été aussi du plus grand intérêt de comparer — et qui l'eût mieux fait que M. Cassirer — la sagesse contenue dans ses deux livres de maximes: »L'ouvrage de loisir» et »Les sentiments» à celle de la Rochefoucauld dans ses »Réflexions» — cela d'autant plus que Christine, dans des notes marginales manuscrites, a pris position envers un bon nombre de ces maximes amèrement spirituelles et que certaines de ces antithèses ont pris plus tard place dans ses deux propres ouvrages. (Manuscrit consultable aux Archives royales de Stockholm. — cf. à ce sujet l'article »En drottnings visdom» dans mon recueil »Filosofiskt och ofilosofiskt», Lund 1935, p. 29 et 31). Cependant aucun autre chercheur contemporain n'aurait été capable de nous apporter tout ce que nous donne l'exposé de M. Cassirer

basé sur une profonde connaissance des études christiniennes. Dédaignant toute »pathographie», tout ce qui rapelle la »chronique scandaleuse», il voit dans la reine renégate un symbole vivant de son temps et de ses crises spirituelles, de même qu'il établit un contact entre ce chapitre encore trop négligé de l'histoire de la culture suédoise et les courants d'idées sur le continent pendant le 16:e et le 17:e siècle. — Ce livre dont le texte *suédois* suit de près, dans sa forme abrégée et adaptée, la version allemande antérieure (p. 171—278) dans le livre sur Descartes de 1939, est dédié au Professeur Curt Weibull, le rénovateur des études christiniennes dans l'histoire de Suède. *Alf Nyman.*

Bengt Lundberg: *Begreppet psykologisk massa.* En kritisk-systematisk undersökning över folksamlingarnas psykologi. (The Concept of Psychological Crowd. A Critical-systematic Study of the Psychology of Crowds). C. W. K. Gleerup, Lund 1941.

In his inaugural dissertation on the »Concept of Psychological Crowd» Dr Lundberg takes up for consideration two of the most important concepts of crowd psychology. In one case the question involved is how to obtain »a practically serviceable definition of the concept psychological crowd with a suitable distinction of the narrower concepts contained under it» (p. 168). Thus, the author seeks to distinguish the so-called psychological crowd from, on one hand, a mere gathering of people and, on the other hand, the more permanent and organized groups. But even within psychological crowds he distinguishes different kinds, according to the intimacy of the interaction and the feeling of contact ruling between the component individuals. We accordingly get crowd phenomenona in the improper or wide sense, crowd in the narrow sense, and lastly crowd in the pregnant sense. If, for instance, a number of people collect around a broken-down motor-car in the street, others are driven by curiosity to join the gathering, which according to Lundberg thus acts as a kind of *signal* for the passers-by to stop and see what has happened. But such a crowd phenomenon is not a true one, since each individual would have acted in the same way if he had been alone and caught sight of the broken-down vehicle.

On the other hand, in a crowd in the strict sense, the influence of the individuals composing it is reciprocal and cumulative, e. g. the panic situation, especially the fully developed form, in which the facial expression of fright of the one individual becomes the signal for the other to feel fear more intensely, whose expression in its turn then reacts as a signal upon

the first. Lastly, in the crowd in the pregnant sense the members have the same emotional or conative attitude, and experience this common attitude because of a so-called act of identification or sympathy, e. g. a public celebration in honour of a highly appreciated and esteemed person.

The other task set up by Lundberg is the question how the characters of the private individual are related to those of the individual as a unit of the crowd (p. 168). The author here definitely rejects the theory of a special crowd mind, considering, instead, that the behaviour of the crowd can be fully explained on the basis of the mode of reaction of the private individual. Lundberg therefore thinks that the crowd can be equated with the sum of the individuals composing it (p. 21). The change in the individual's characters depends only on the fact that the crowd-situation is such an abnormal condition for the mode of acting of the individual that the latter then acts otherwise than normally. His sense of responsibility is reduced: the individual can conceal himself in the crowd. The primitivity, impulsivity, and weakening of the reflective faculty spring from the emotional, signal-conditioned mode of reaction.

As most of the contradictions between the theories of crowd psychology originate from an imperfectly understood concept of crowd, we must tender Lundberg a warm acknowledgement for his energetic efforts to distinguish the different crowd phenomena into distinct concepts. Only on the basis of finely shaded-off distinctions is it possible to cope in a profitable manner with the problems of collective psychology. It would, however, have been desirable if Lundberg had given more attention to the terminological discussion going on in recent sociological literature, e. g. in Von Wiese and Geiger, to mention but two. It is also questionable whether Lundberg does not include too much in his classification. The first kind of crowd, crowd in the wide sense, is certainly a crowd phenomenon in everyday language, but we cannot speak here of a crowd in the *psychological* sense. A »psychological crowd» ought to presuppose an interaction between the individuals, but, according to Lundberg, in the crowd phenomenon in the wide sense the psychological reactions are parallel. The author seems to have been misled by a lack of distinction between the concept »crowd» and the concept »psychological crowd». The psychological element has been lost, and therefore no difference is made in this case, whether the individual reacts to a physical event or to the behaviour of the other people in the crowd.

This slipping away from »psychological crowd» renders it easier for Lundberg to equate the crowd with the sum of the individuals composing it. It would really have been of benefit to collective psychology if this arithmetrical viewpoint had been abolished long ago. Whether we set out from an individual-psychological conception, or assume a crowd mind, it

is meaningless from a psychological point of view to speak of the crowd as a sum. That a »crowd» is the sum of its individual members is only correct if the psychological aspect is ignored, for what sense is there in adding up the behaviours, emotions, thoughts, etc. of the separate individuals?

A kind of application of this theory can be found in Lundberg's contention that the multiplicity of the signals raises the feeling in the crowd. His theory is a substitute for the older theory of imitation or suggestion, which the author — though rather too hastily — rejects. It cannot be denied that the signal-conditioned responses play a very important part in crowd phenomena, and it is a merit in Lundberg's treatise that he applies to collective psychology this concept, which through Professor Kaila has aquired such great importance in general psychology. But from this it is a long step to make the signal-evoked reactions the primary ones, for this method of explanation suffers from the same limitations as the imitation theory. The latter could not explain why only one and not the other act is imitated, and Lundberg's signal theory suffers from this shortcoming in a still higher degree. Might it not be said that in a crowd it is just the suggestion and the imitation that prompt the individual to respond to the signal? Regarded thus, the signal reactions would be merely secondary phenomena. And when, to illustrate his theory, Lundberg cites the experiments with the echo reactions, it may be said that these experiments support the imitation theory rather than Lundberg's conception. It would also have been desirable if, before rejecting the imitation theory, Lundberg had thought less of the earlier conception than of a more modern representation, e. g. that in Faris.

Lundberg also proceeds a little hastily in too dogmatically taking the same individual-psychological point of view as Allport. He also applies this theory to group psychology, and here he levels a somewhat unjustified criticism against McDougall's group mind concept (p. 41 et seq.). But if one rejects this concept, one ought to be so consistent that one does not oneself use corresponding expressions, such as the group has a *purpose* (p. 42) or the *acting* of the crowd (p. 58). It is true that Lundberg defends himself by stating that he employs these expressions as fictions, but neither is there any doctrine of substance contained in the views criticized by Lundberg, not even the most zealous defenders of the »crowd mind» having lapsed into a notion of substance. According to Lundberg, however, the individual as a self-contained whole is a fiction too, not permissible in social psychology. But, if both the crowd or group mind and the individual mind are fictive notions, what is the real ground for these fictions? Of what use are scaffolds it we do not know how to build the house or where it is to be built? A practical suggestion is, however, given in one passage (p. 27), where Lundberg states that the relations

of the individual to his social environment constitute the object of social psychological research, but unfortunately this assertion is not developed into a positive standpoint in the criticism of the group mind concept. Here, the methodology of behaviorism and *Gestalt*-psychology should have much to teach collective psychology, and provide good suggestions for a more tenable methodological approach.

A review of a work on crowd psychology is apt to become too critical, for the subject offers many different points of view, and the question of which of these is the decisive ones can be discussed without end. That author who, like Lundberg, tackles these problems with energy and gives ideas for their continued discussion is therefore worthy of a special salute.

Bertil Pfannenstill.

Nicolai Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt.* Walter de Gruyter. Berlin 1940.

Der Einheitstypus, der den Aufbau und die Gliederung der realen Welt bestimmt, ist die Schichtenstufung, die im wesentlichen vier Schichtenstufen aufweist: das anorganische, organische, seelische und geistige Sein.

Sind die Kategorien die determinierenden Prinzipien der realen Welt, so muss der kategoriale Bau dem Schichtenbau dieser Welt entsprechend gestuft sein. Die ontologischen Fundamentalkategorien sind dann die allgemeinsten Prinzipien der realen Welt, deren Determinationskraft sich durch alle Schichten hindurch erhält und somit die gemeinschaftliche Grundlage jeder kategorialen Besonderung, die ontologische Bedingung ihrer Möglichkeit, bildet.

Die Gruppe von Fundamentalkategorien, an denen sich recht eigentlich der Aufbau der realen Welt abzeichnet, sind die elementaren Gegensatzkategorien. Sie treten durchgehend als paarweise verbundene Gegensatzglieder auf. Hartmann stellt eine »Tafel der Seinsgegensätze» zusammen, weist jedoch zum Voraus auf den »unverbindlichen» und »offenbleibenden» Charakter dieser Tafel hin, der durch den ebenso »offenen» Stand der heutigen Forschung bedingt ist. Auch das Schema der »Tafel» ist nur Hilfskonstruktion und als solche den elementaren Gegensatzkategorien »äusserlich», da die Verbundenheit nicht allein zwischen den Gegensatzgliedern spielt, sondern geflechtartig alle aufgestellten Kategorien unlöslich miteinander verknüpft. Die »Tafel der Seinsgegensätze» umfasst zwei Gruppen:

1. Gruppe:	2. Gruppe:
1. Prinzip—Concretum	7. Einheit—Mannigfaltigkeit
2. Struktur-Modus	8. Einstimmigkeit—Widerstreit

3. Form—Materie
4. Inneres—Äusseres
5. Determination—Dependenz
6. Qualität—Quantität
9. Gegensatz—Dimension
10. Diskretion—Kontinuität
11. Substrat—Relation
12. Element—Gefüge.

Die Analyse der elementaren Gegensatzkategorien deckt nicht nur die Fülle der interkategorialen Beziehungen auf, sondern rückt auch an Hand der Schichtenabwandlungen dieser Beziehungen alle wesentlichen Züge des Stufenbaus der realen Welt ins Blickfeld. Die so gewonnenen Ergebnisse lassen sich nun in einer Gruppe »kategorialer Gesetze» zusammenfassen und explizieren.

Die erste Gruppe handelt vom Wesen des kategorialen Prinzipseins. Das Sein einer Kategorie besteht ausschliesslich in ihrem Prinzipsein für die ihr zugehörige Seinsschicht. Dort — nur innerhalb der Schicht — hat ihre Determination unverbrüchliche Gültigkeit. Das Concretum ist durch die Kategorien seiner zugehörigen Schicht vollständig determiniert.

Die zweite Gruppe handelt von der kategorialen Struktur der Schicht, der »kategorialen Kohärenz». Die Kategorien einer Seinsschicht bilden miteinander eine unlösliche Einheit und bestimmen ihr Concretum nur gemeinschaftlich. Diese Einheit ist unteilbare Ganzheit und als solche den kategorialen Elementen übergeordnet. Sie besteht in der Wechselbedingtheit der Glieder.

Die »Schichtungsgesetze» handeln von der »Wiederkehr» niederer Kategorien als Elemente und Teilmomente höherer Kategorien. Jede höhere Kategorie enthält ein besonderes »Novum», das sich weder auf die niederen Elemente noch auf deren Synthese zurückführen lässt. Am »Novum» der höheren kategorialen Struktur hängt die »Abwandlung» der wiederkehrenden Kategorien.

Wiederkehr und Abwandlung schreiten nicht kontinuierlich fort, sondern in Sprüngen. Diese Sprünge sind allen durchgehenden Linien kategorialer Wiederkehr und Abwandlung gemeinsam, sodass sich einheitliche Abschnitte bilden, die ein einheitliches Stufenreich markieren. In diesem Stufenreich enthält die höhere Schicht die abgewandelte kategoriale Struktur der niederen und taucht selbst abgewandelt in der nächsthöheren auf.

Die letzte Gruppe der »Dependenzgesetze» enthält die für die »allgemeine Kategorienlehre» bedeutungsvollsten Ergebnisse. Ihr erstes Gesetz ist das »kategoriale Grundgesetz». Es besagt, dass im Verhältnis der Schichten die niederen Kategorien die fundamentalen und deshalb die »stärkeren» sind. Die höheren Kategorien sind auf die niederen als ihre Aufbauelemente angewiesen, deshalb sind sie die »schwächeren».

Obwohl die niedere Kategorienschicht Grundlage der höheren ist, ist sie gleichgültig gegen alles höhere. Sie ist eine selbständig determinierende Prinzipienschicht, darin besteht ihre Schichtenselbständigkeit.

Überall, wo niedere Kategorien überformt und abgewandelt wiederkehren, sind sie die »Materie» höherer Kategorien. Die höhere Kategorie kann aus der Materie nur das formen, was in dieser Materie möglich ist; d. h. sie ist »der Materie nach bedingt», der Form nach aber ist sie »frei». Obwohl sie die »schwächere» ist, besitzt sie kraft ihres »Novums», kraft ihres neuartigen und inhaltlich überlegenen Baus strukturelle Autonomie gegen das »Stärkere».

Das »Umlernen», das die fundamentalen kategorialen Gesetze, die Hartmann vorlegt, in vielen Punkten fordern, ist nicht Sache der Philosophie allein. Es ist ebenso sehr Sache der Einzelwissenschaften, deren gemeinsamer Gegenstand ja »der Aufbau der realen Welt» ist. Und haben einst im 17. Jahrhundert die Naturwissenschaften dem Geiste neue Bahnen gewiesen, so dürfte sich heute die Philosophie ihres Vorranges der disciplina prima wieder verantwortlich bewusst sein und in der Lehre vom »Seienden als solchen», der Ontologia, die alten Grundfragen, vom Stande heutiger Problemlage aus neu beantworten.

Anni Carlsson.

Carl Roos: *Nietzsche und das Labyrinth.* Kopenhagen 1940. Gyldendals. 150 S.

Friedrich Nietzsche, »der einsame europäische Denker und Kulturkritiker deutscher Herkunft», wie man am besten diesen schon zum Mythos gewordenen grossen Anti-moralisten bezeichnen kann und wie er selbst auch am liebsten sich nannte, ist sowohl während seines Lebens als nach seinem Tod eine Kraftquelle geworden eigentlich nur für »die Einsamen im Geiste». Deshalb muss man es als ein Wunder betrachten, dass seine Schriften auf europäische Lebensanschauung und Politik völlig umgestaltend gewirkt haben. Seine Absicht war zu wirken »jenseits» von Gut und Böse». Die Wirklichkeit hat aber gezeigt, dass das Fazit seines Lebens sowohl Gutes als Böses enthält.

Bei den meisten geistig bahnbrechenden Persönlichkeiten haben Psychologen und Psychoanalytiker eine Welt von zwei oft gegeneinander streitenden egos entdeckt. Bei N. mit seinen dynamisch aufbrausenden Selbstzeugnissen und Seelenspieglungen muss eine derartige Ambivalenz besonders hervortreten. Nachdem Carl Roos, Professor der germanischen Philologie in Kopenhagen, im Jahre 1937 seine Nietzsche-Forschungen mit einem kleineren populärwissenschaftlichen Buch »Nietzsche» eingeleitet hat, hat er im vorigen Jahre diese mit einem grösseren deutsch geschriebenen geistesgeschichtlichen Werk »Nietzsche und das

Labyrinth» fortgesetzt[1]. Die Arbeit ist keine Analyse im strengeren Sinne sondern mehr synthetischer Art, die von Motiven und Symbolen der nietzscheanischen Wertphilosophie ausgeht, wie beispielweise der Schwimmer, der Tänzer, die Dionysos-, Apollo- und Labyrinthsymbole. Dass das Schwimmermotiv in der Huldigung für Wagner vom Jahre 1876 für N. die Erlösung vom Gesetz der Schwere bedeutet, in einem Aphorismus drei Jahre später — ebenfalls im Zusammenhang mit der Einstellung zu Wagner — dagegen etwas Negatives: die Unmöglichkeit auf eigenen Füsse zu stehen, erklärt Verf. schön aus der Umwandlung, die der Denker inzwischen in seiner Beziehung zu dem grossen Romantiker in der Welt der Musik durchmachte. Noch subtiler versteht es R., den Zusammenhang zwischen dem Seiltänzermotiv und der Dionysossymbolik in »Also sprach Zarathustra», das N. selbst pathetisch als sein reifstes Lebenswerk bezeichnete aufzudecken. Der Prophet Z. ist der über den Abgrund der verschiedensten Lebensmöglichkeiten tanzende Künstler, der Gott Dionysos die Personifizierung sämtlicher Kraftquellen des Daseins, auch des Zufalls und der menschlichen Irrungen. Den Kampf zwischen dem Dionysisch-Tragischen und dem Apollinisch-Ausgleichenden als das Hauptmotiv in der altgriechischen Kunst, diese revolutionierende Betrachtungsweise N:s von dem auch für Goethe und Winckelmann formalistischen Griechen, sieht R. treffend als eine Widerspieglung der eigenen Dualität des Denkers, in Freuds Sprache übertragen: als Vater-Mutter-Komplex. Demnach würde der Vater, polnischer Herkunft, den Dionysos, »die erste Natur» Nietzsches, das Konstante bei ihm, vertreten, das schon seit der Jugend den Kampf aufnehmen muss gegen die »Apollo-Mutter», sein deutsches gehorsames »zweites Ich».

Die oft unglückliche Sucht N:s, idealen Grössen und Begriffen mythologische Dimensionen zu verleihen, hat Verf. besonders klar in der kritischen Wertung von N.-Zarathustra als Staatsreformator und Idealpädagoge ausgedrückt. Der grösste Feind der Gesellschaft ist der Staat. Auf das Privatleben N:s übertragen, ist Zarathustra nichts andres als ein vergrössertes Bild des früh verlorenen »idealen» Vaters und der Staat mit seinen Verzweigungen in Haus, Schule und Universität sein Antipode. Mit feinfühlend philologischer Ader hat es Verf. verstanden, die Abhängigkeit des staatshassenden N.-Zarathustra von Hölderlin in dessen Drama vom griechischen Weisheitslehrer und Arzte Empedokles darzulegen, vor allem in den Strophen: »Die Zeit der Könige ist vorbei!», eine Fassung, die sich im dritten Buch der Reden von »den alten und neuen Tafeln» unter der mehr prosaischen Form findet: »Was sich nun Volk nennt, verdient keine Könige mehr!» In diesem Zusammenhang wäre es erwünscht gewesen nachzuforschen, in welch grossem Ausmass N:s

[1] Ursprünglich in der Festschrift der Kopenhagener Universität vom 26 Sept. 1937 unter dem Titel: Nietzsches Empedokles-Fragmenter gedruckt.

»Radikalismus» eigentlich derjenige eines aristokratischen Weltverbesserers ist, indem er mit den unwürdigen Königen der Jetztzeit auf die von ihm so konsequent gehassten Hohenzollern hinzielt.

Das Tiefste in der Seele des Denkers versucht Verf. nach Meinung des Rez. in einem Werk N:s zu greifen, das erst während der zwei letzten Dezennien Gegenstand der europäischen Forschung geworden ist, nämlich N:s Behandlung des Empedoklesdramas, der s. g. Empedoklesfragmente der Jahre 1870—71. Mehr durch philologisch-literaturhistorische Konstruktionen als durch psychologische Untersuchungen gelangt Verf. zu dem Ergebnis, dass der Empedokles-Bewundrer Nietzsche tatsächlich auch einen Empedokles-Typ darstellt, der zwei entgegengesetzte Dinge wollte, oder, antik-mythologisch ausgedrückt; er war ein Mann, der im Labyrinth des Lebens »den Faden der Ariadne» verloren hatte. Bei der Gegenüberstellung der zwei nietzscheanischen Haupttypen, Empedokles und des »dunkeln» Heraklit, wäre es im Interesse der Abhandlung dringend gewesen, eine schärfere psychologische Scheidung zwischen Empedokles, dem Agonal-Ethischen bei N., und Heraklit, dem Kühl-Estetischen bei ihm, vorzunehmen. Diese Antithese, vom Verf. so glücklich aufgebracht, hat er aber leider nicht zum Ende gedacht. Noch besser formuliert wäre diese folgendermassen: Empedokles, »das Herz mit dem doppelten Willen» ist Ausdruck des Genius von N., Heraklit dagegen sein »Privat-Ich», wie es klar in »Ecce homo» hervortritt.

Herman Wohlstein.

BIBLIOGRAPHICAL NOTES.

Beginning with this issue the periodical »Theoria» will publish in every issue a bibliographical list of recently printed philosophical and psychological literature. The bibliography will include the countries Denmark, Finland, Norway and Sweden. It will mention the native literature published in these countries and the foreign literature printed in translations.

Dr Valdemar Hansen, Copenhagen, Dr Sverre Holm, Oslo, Prof. Eino Kaila, Helsingfors have kindly promised to give the accounts of the publications of their respective countries.

Works, which have not been published in English, French or German, will be mentioned under their original titles, to which will be added a translation in one of these languages. — As far as translations of foreign works are considered, the title of the original will be mentioned, if possible. This will be shown by inverted commas.

We beg to ask the authors and editors kindly to inform the editor about possibly missing mentions of literature.

The works published in this issue include the period from January 1st to April 30th, 1941.

Denmark.

Alsted, J.: *Lidt om Viljens Frihed.* [*Sur le libre arbitre.*] Gods danske Magasin, Jan. 1941.

Loft, Johannes: *De 4 Temperamenter. Portrætter og Typer.* [*Les quatre tempéraments; portraits et types.*] Munksgaard, København, 32 p. 1:75 kr.

Petersen, Victor Juul: *Filosoffen Chr. Hornemann og Pædagogikken.* [*Le philosophe (danois) Chr. Hornemann et la pédagogie.*] Vor Ungdom, Febr. 1941.

Finland.

Ahlman, Erik: *Emotionaalisesta evidenssistä.* [*Über emotionale Evidenz.*] Ajatus (SF) X pp. 7—14.

Harva Urpo: *Edward Westermarckin moraalifilosofia.* [*Edward Westermarcks Moralphilosophie.*] Ajatus (SF) X, pp. 42—56.

Kaila, Eino: *Romantiikka ja nykyaika. Snellmanin »Idee der Persönlichkeit»-teoksen satavuotismuiston johdosta.* [*Romantik und Gegenwart. Snellmans »Idee der Persönlichkeit» zum hundertjährigen Gedächtnis.*] Historiallinen Aikakauskirja (SF) 1, 1941, pp. 1—16.

Karsten, Rafael: *Filosofinen etiikka I. Etiikan periaateoppi.* [*Philosophische Ethik I. Die Prinzipienlehre der Ethik.*] Söderström & Co. Helsinki, 174 S.

Karsten, Rafael: *Filosofisk Etik I. Etikens Principlära.* [*Philosophische Ethik I. Die Prinzipienlehre der Ethik.*] Söderström & Co. Helsingfors, 171 S.

Ketonen, Oiva: *Predikaattikalkyylin täydellisyydestä.* [*Über die Vollständigkeit des Prädikatkalkuls.*] Ajatus (SF) X, pp. 77—92.

Laurikainen, K. V.: *Matematiikan analyyttisyydestä.* [*Über den analytischen Charakter der Mathematik.*] Ajatus (SF) X, pp. 105—121.

Nevanlinna, Rolf: *Avaruus-aikamaailman käsitteellisestä konstruoimisesta.* [*Über die begriffliche Konstruktion der Raum—Zeit—Welt.*] Ajatus (SF) X, pp. 143—153.

Saarnio, Uuno: *Intention merkityksestä käsitteiden konstituutiossa.* [*Über die Bedeutung der Intention in der Konstitution der Begriffe.*] Ajatus (SF) X, pp. 201—218.

Stenius, Erik: *Geometrin och världsbilden.* [*Geometrie und Weltbild.*] Ajatus (SF) X, pp. 257—284.

Vartiovaara, Klaus V.: *Logiikka ja etiikka.* [*Logik und Ethik.*] Ajatus (SF) X, pp. 285—300.

Norway.

Berggrav, Eivind: *Religion og rett.* [*Religion et droit.*] Kirke og kultur XLVIII, 2. p. 65—73.

Eriksen, Richard: *Material verdietikk.* [*Materiale Wertethik.*] Kirke og kultur XLVIII, 3. p. 157—72.

Fluge, Frithjof: *Nokre problem i psykologien og den moderne filosofien.* [*Quelques problèmes de psychologie et de philosophie moderne.*] Syn og segn XLVII, 1. p. 36—43.

Hylleras, Egil A.: *Det 20. århundres naturoppfatning.* [*La conception de la nature au XX. siècle.*] Samtiden LII, 1, 2. p. 9—20, p. 117—126.

Høverstad, Torstein: *Norrøn livskunst.* [Art de vivre nordique.] Bokcentralen, Oslo, 224 p. 14: — kr.

Larsen, Alf: *Erkjenn dig selv*! [Connais toi-même!] Janus IX, 1. p. 1—13.

Larsen, Alf: *Historiens mening.* [*Le sens de l'histoire.*] Janus IX, 3. p. 230—259.

Næss, Arne: *Endel elementære logiske emner.* [*Quelques sujets élémentaires de logique.*] Universitetets studenterkontor, Oslo, 16 p. 4:o, 3: 36 kr.

Næss, Arne: *Filosofiske problemer. Deres inndelning og egenart.* [*Philosophische Probleme. Ihre Einteilung und Eigenart.*] H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo.

Skard, Bjarne: *Henri Bergson 1859—1941.* Syn og segn XLVII, 2. p. 49—60.

Skard, Eiliv: *Sokrates.* Samtiden LII, 1. p. 33—40.

Skard, Eiliv: *Solon, en gresk statsetiker.* [*Solon, moraliste grecque de l'État.*] Samtiden LII, 3. p. 255—265.

Stintzing, Roderich: *Det stora århundradets farväl.* [*Fini le grand siècle.*] Janus IX, 3.

Thieben, Ludwig: *Marxismens åndshistoriske bakgrunn.* [*Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Marxismus.*] Janus IX, 3.

Thieben, Ludwig: *Fortidsdrømmer, fremtidsillusjoner og virkelighetserkjennelse.* [*Rêves de passé, illusions d'avenir et connaissance du réel.*] Janus IX, 1. p. 14—27.

Sweden.

Almberg, Nils: *Platons världssjäl och Aristoteles' gudsbegrepp. Studier i platonsk naturfilosofi och astralteologi.* [*Platons Weltseele und Aristoteles' Gottesbegriff. Studien über Platonische Naturphilosophie und Astraltheologie.*] C. W. K. Gleerup, Lund, 526 S. 12: — kr.

Augustini confessiones. Auswahl von Gerhard Bendz. C. W. K. Gleerup, Lund, (Skrifter utg. av Sv. Klassikerförb.) 89 S. 2: 50 kr.

Burt, Cyril: *Den unge brottslingen.* [»*The young Delinquent*».] Ins Schwedische übersetzt von Anna Sörensen. Natur och Kultur, Stockholm, 419 S. 8: 75 kr.

Cassirer, Ernst: *Drottning Christina och Descartes. Ett bidrag till 1600-talets idéhistoria.* [*Königin Christina und Descartes. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts.*] Bonnier, Stockholm, (Göteborgs högskola. Forskningar och föreläsningar) 141 S. 3: 75 kr.

Hedenius, I.: *Rättsmedvetandet på glid.* [*Schwankendes Rechtsbewusstsein.*] Tiden, 1941, 1.

Hedenius, I.: *Värderingsfri vetenskap.* [*Wertungsfreie Wissenschaft.*] Tiden 1941, 4.

Helle, Vilhelm: *Psykologiska samtal med barn. Hur man växlar in de unga på rätt spår.* [*Psychologische Gespräche mit Kindern. Wie man die Jugendlichen auf den rechten Weg bringt.*] Vorwort von Alfhild Tamm. Natur och Kultur, Stockholm, 246 S. 6: — kr.

Hjärne, Harald: *Samlade skrifter. IV. Samfundsliv och tankevärld.* [*Gesammelte Schriften IV. Das Leben der Gesellschaft und die Welt des Gedankens.*] Bonnier, Stockholm, 427 S. 8: 50 kr.

Jung, C. G.: *Psykologiska typer.* [»*Psychologische Typen*».] Übersetzt von Ivar Alm. Natur och Kultur, Stockholm, 350 S. 8: — kr.

Karsten, Rafael: *Filosofisk etik. Etikens principlära.* [*Philosophische Ethik. Die Prinzipienlehre der Ethik.*] Natur och Kultur, Stockholm, 171 S. 5: — kr.

Katz, David: *Psykologiska laborationer. En experimentell inledning till psykologien.* [*Psychologische Laboratoriumsversuche. Eine experimentelle Einleitung in die Psychologie.*] Bonnier, Stockholm, 123 S. 3: 50 kr.

Kinberg, O.: *The Conception of Environment in Genetic Bio-Psychology.* Theoria VII, 1.

Lundberg, Bengt: *Begreppet psykologisk massa. En kritisk-systematisk undersökning över folksamlingarnas psykologi.* [*Der Begriff psychologische Masse. Eine kritisch-systematische Untersuchung zur Psychologie der Menschenansammlungen.*] C. W. K. Gleerup, Lund, 235 S. 6: — kr.

Marc-Wogau, Konrad: *Der Staat und der Begriff des Guten in Platons Politeia.* Theoria VII, 1.

Nyman, Alf: *Tankefel och tankefällor. Kåserier i logik.* [*Denkfehler und Denkfallen. Plaudereien über Logik.*] C. W. K. Gleerup, Lund, 109 S. 2: 75 kr.

Petzäll, Åke: *Samuel Pufendorf och den praktiska filosofien.* [*Samuel Pufendorf und die praktische Philosophie.*] Ord och Bild 50, 2.

Platon: *Sokrates' försvarstal.* [*Die Verteidigungsrede des Sokrates.*] Übers. v. Cl. Lindskog. (Skrifter utg. av Modersmålslärarnas förening 54) 46 S. 1: — kr.

Platons stat. [*Platons Staat.*] Urval med inledning och anmärkningar av [*Auswahl mit Einleitung und Anmerkungen von*] Gunnar Rudberg. C. W. K. Gleerup, Lund (Skrifter utg. av Sv. Klassikerförb.) 102 S. 3: 50 kr.

Rodhe, S. E.: *Gudskunskap och gudstro.* [*Gotteserkenntnis und Gottesglaube.*] Svensk Teologisk Kvartalskrift 17, 1.

Strahl, I.: *Idealism och realism i rättsvetenskapen.* [*Idealismus und Realismus in der Rechtswissenschaft.*] Svensk Juristtidning 26, 1—2 (= Skrifter tillägnade Birger Wedberg).

Wittenberg, E.: *Makt och rätt. Försök till ett klarläggande av problemet.* [*Macht und Recht. Versuch einer Klarstellung der Problems.*] (Rez. v.: Berthold Josephy: Rätt och makt i samhällslivet). Ord och Bild 50, 4.

2:75 Sw. Kr.

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

Printed by
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET
Lund 1941